

גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי: דיון משווה

שלום רצבי

הציונות הרוויזיוניסטית מיסודו של זאב ז'בוטינסקי, מזה, וציונותו התאוּפוליטית של מרדכי מרטין בובר, מזה, סימנו מבחינות רבות את גבולותיו של הקונצנזוס הציוני. גם ז'בוטינסקי וגם בובר היו האידאולוגיים ביותר בין המנהיגים הפוליטיים של התנועה הציונית בכלל ושל התנועה הציונית בארץ-ישראל בפרט.¹ שניהם לא הסתפקו בניסוח מטרות פוליטיות פרגמטיות ובהתוויית דרכי פעולה להשגתם. הם הקדישו מאמצים אינטלקטואליים לא מבוטלים לחקר הלאומיות בכלל, ולחקר הלאומיות היהודית, הגדרתה ומטרותיה הפוליטיות, בפרט. ככל שהדברים אמורים בבובר, די שנזכיר את מאמריו 'להכרת הרעיון הלאומי', 'הומאניות יהודית' ו'לתולדות הרעיון הלאומי'.² אף יש רגליים לסברה שאת רעיון המדינה הדו-לאומית, שעמד במרכז ההגות הציונית של בובר משנות העשרים עד הקמת מדינת ישראל, הוא גיבש לראשונה בתגובה לפעילותו של ז'בוטינסקי להקמת כוח צבאי עברי. גם הדחף להקמתה של ברית-שלום והמועד שנוסדה בו כרוכים בייסודה של התנועה הרוויזיוניסטית.³ ואשר לז'בוטינסקי, מאז לימודיו באיטליה היתה סוגיית הלאומיות הסוגיה המרכזית גם בכתיבתו הפובליציסטית וגם בכתיבתו ההגותית.⁴ עדותו של ז'בוטינסקי בסיפור

1. ראו: ג' שמעוני, האידאולוגיה הציונית, ירושלים תשס"א [להלן: שמעוני, האידאולוגיה הציונית], עמ' 230.
2. די בהקשר זה לציין את מאמריו של מ' בובר: 'להכרת הרעיון הלאומי', 'לתולדות הרעיון הלאומי', ו'הומאניות יהודית', בתוך: תעודה ויעוד, ב: עם ועולם: מאמרים על ענייני השעה, ירושלים תשכ"א [להלן: בובר, תעודה ויעוד: עם ועולם], עמ' 196-207, 210-208, 124-132.
3. ראו גם: א' קידר, 'להשקפותיה של "ברית שלום"', בן-ציון י' וא' קידר (עורכים), אידאולוגיה ומדיניות ציונית, ירושלים 1978, עמ' 97-98 [להלן: בן-ציון וקידר, אידאולוגיה ומדיניות ציונית]; ח' לבסקי, בטרם פורענות, דרכם וייחודם של ציוני גרמניה 1918-1932, ירושלים תש"ן [להלן: לבסקי, בטרם פורענות], עמ' 185-204.
4. כך כבר בשנת 1903 תופסים הלאומיות והחינוך הלאומי מקום מרכזי בהגותו של ז'בוטינסקי. ראו: ז'בוטינסקי, 'החינוך הלאומי', כתבים נבחרים: גולה והתבוללות, תל-אביב תרצ"ו [להלן: ז'בוטינסקי, גולה והתבוללות], עמ' 97-110. בדומה לזה פרסם בשנת 1904 את מאמרו המפורסם 'מכתב על האוטונומים'. ראו: שם, עמ' 138-166.

ימי' כי שהותו בווינה בשנת 1907 היתה עבורו בית ספר ללימוד בעיית הלאומים,⁵ ומכתב משנה זו שבו הבהיר שהוא מתעתד 'להכיר את כל החומר העיוני הקיים בתחום זה' – יש בהם כדי ללמד רבות על זיקתו לשאלה הלאומית.⁶ ואכן, לפי עדותו, באותה שנה הקדיש את עצמו לחקר לאומים שונים, דוגמת הרוטנים והסלובקים.⁷ על מידת התמדתו של ז'בוטינסקי בעיוניו בסוגיית הלאומיות אפשר ללמוד גם מנושא הדיסרטציה שהגיש בשנת 1912 לאוניברסיטת יארוסלאבל – 'ממשל עצמי של מיעוט לאומי'. ואם לא די בכך, גם בובר וגם ז'בוטינסקי, כמו שאראה להלן, הרבו להדגיש את חשיבותו של 'הגזע' בהבהרת משמעותו של הרעיון הלאומי. דומה שבמודעות זו לרעיון הלאומי יש לחפש את ההסבר לעובדה שהן בובר ובני חוגו הן ז'בוטינסקי ומפלגתו הקדימו את מנהיגיה האחרים של הציונות בקריאתם את הסכסוך היהודי-ערבי כסכסוך לאומי.⁸ על רקע זה נהיר הוא שדיון משווה בין ציוניותם של מרטין בובר וזאב ז'בוטינסקי, משקף בראש ובראשונה תפיסת עולם כללית ותפיסה לאומית-יהודית-ציונית. נקודות המחלוקת ביניהם, כמו שאנסה להראות להלן, מקורן במקומו של הרכיב הגזעי-אתני במשנתם הלאומית, מכאן, ובמקומה ומשמעותה של היהדות כדת במסגרת תפיסת עולמם היהודית והציונית, מכאן.

בובר וז'בוטינסקי: המאבק סביב רעיון הכוח העברי

מן המפורסמות הוא שז'בוטינסקי ראה עצמו יורשה של המסורת ההרצלאית. כמו הרצל, גם הוא גרס שרק בכוח לחץ פוליטי אפשר להגשים את הציונות. ואמנם, כמו שנאמר כבר לא אחת, תרומת ההגות הציונית של ז'בוטינסקי היא בממד הצבאי שבה ובהדגשת היבטיו הפוליטיים של עקרון 'תורת הלחץ'.⁹ מידה רבה של אמת יש אפוא בקביעתו של יוסף נדבה שז'בוטינסקי הוא 'אבי הציונית הצבאית, הלגיטימיסטית'.¹⁰ אולי קשורה בכך העובדה

5. ז'בוטינסקי, 'סיפור ימי חיי, חלק ראשון', כתבים: אבטוביוגרפיה, ירושלים תשי"ח [להלן: ז'בוטינסקי, כתבים: אבטוביוגרפיה], עמ' 75.
6. ז'בוטינסקי, איגרות, א: 1898-1914, ירושלים תשנ"ב, עמ' 59.
7. ז'בוטינסקי, כתבים: אבטוביוגרפיה, עמ' 75.
8. ראו: י' גורני, השאלה הערבית והבעיה היהודית, זרמים מדיניים-אידאולוגיים בציונות ביחסם אל הישות הערבית בארץ-ישראל בשנים 1882-1948, תל-אביב 1985 [להלן: גורני, השאלה הערבית והבעיה היהודית], עמ' 240-241; א' שפירא, חרב היונה, הציונות והכוח 1881-1948, תל-אביב 1992 [להלן: שפירא, חרב היונה], עמ' 226.
9. כך לדוגמה י' נדבה כותב בפשטות: 'בעניין רעיון חידוש הצבאיות בישראל מן הראוי להדגיש, כי זה היה עיקר תרומתו המקורית של הרוויזיוניזם – תוספתו הייחודית לציונות המדינית של הרצל', ראו: י' נדבה, בין חזון לחזון, ירושלים תשמ"ט [להלן: נדבה, בין חזון לחזון], עמ' 260. ראו גם ש' אבינרי, 'זבוטינסקי: חד-נס', הרעיון הציוני לגוונים, תל-אביב 1991 [להלן: אבינרי, הרעיון הציוני לגוונים], עמ' 210.
10. נדבה, 'הרקע לצמיחת האסכולה הרוויזיוניסטית', בין חזון לחזון, עמ' 186.

גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי

שז'בוטינסקי החל את פעילותו הציונית בשנת 1903 בארגון ההגנה העצמית באודסה.¹¹ מכל מקום, על מקומו של הממד הצבאי בתפיסתו הציונית של ז'בוטינסקי אפשר ללמוד כבר ממאבקי על הקמתו המחודשת של הגדוד העברי. שלא כמו גולומב ואחרים, שכמוהו שאפו גם הם לכוונן מחדש את הגדוד העברי, ראה ז'בוטינסקי בכוח הצבאי בראש ובראשונה מוסד שתכליתו מדינית. כך, לדוגמה, בנאומו בוועד הזמני בשנת 1919 הבהיר ז'בוטינסקי שהגדוד אינו כוח מגן צבאי גרדא. 'יש אצלנו', אמר, 'מוסד אחד מדיני וזהו הגדוד. הוא בטל, אבל צריך לבנות גדוד שני, שלישי וכו'. דרך אחרת אין.¹²

הן תורת הלחץ הפוליטי והן מקומו של הכוח הצבאי בתפיסתו הציונית של ז'בוטינסקי קיבלו ביטוי ברור עוד במלחמת העולם הראשונה, במאבקי למען שיתוף פעולה כולל בין הציונות ובין בריטניה ולהקמת גדוד צבאי עברי במסגרת הצבא הבריטי. תביעות אלו לא היו דבר של מה בכך. אדרבה. מבחינות רבות היה בהן משום קריאת תיגר על התפיסה המקובלת בציונות, שלפיה מתוך דאגה ליישוב העברי בארץ-ישראל, אל לה לציונות להיות צד במלחמה או לפחות אל לה להזדהות בגלוי עם בריטניה.¹³ כדי לעמוד על מידת חריגותן של תביעותיו, די להזכיר שדוד בן-גוריון לא רק שהיה מעוניין בשמירת שלמותה של טורקיה אלא אף קרא לבני היישוב העברי להתעת'מן. ז'בוטינסקי נקט עמדה הפוכה לחלוטין. הוא היה משוכנע שעל הציונות לעמוד לצדה של בריטניה. 'כל מקום בו דורכת כף רגלו של תורכי', הוא אמר, 'שם לא יצמח שום עשב ציוני'.¹⁴ שאיפתו של ז'בוטינסקי להגשמת הציונות בדרך של הפעלת לחץ פוליטי וצבאי היתה אפוא גדולה מדאגתו למפעל ההתיישבות בשלב הנתון, אף כשהיה יסוד לחשוש שההתיישבות עשויה להיפגע כך.

על תשתיתה של עמדה זו, הרואה בכוח הצבאי 'מוסד מדיני', נאבק ז'בוטינסקי נגד פירוקם של הגדודים העבריים עם סיומה של מלחמת העולם הראשונה. משלא הניבו מאציו פרי והגדודים העבריים פורקו, הוא המשיך להיאבק למען שיקומו של כוח צבאי יהודי במסגרת חיל המצב הבריטי בארץ-ישראל. את תביעתו זו השתית ז'בוטינסקי על הנחה בדבר מחויבותה של בריטניה לקחת לחסותה את התפתחותו של הבית הלאומי. משום כך העדיף את הקמתו של כוח עברי רשמי מהקמתו של כוח מגן מחתרתי. גם בזמן שעמד בראש ההגנה העצמית בירושלים בשנים 1919-1920, חתר ז'בוטינסקי להשיג את הכרתה של בריטניה, בעלת המנדט, בארגון ההגנה העצמית, שבראשו עמד, וראה בארגון כזה בסיס אפשרי לכוח יהודי צבאי רשמי שיוקם במסגרת הצבא הבריטי, שהוצב בארץ. אך גם בנושא הזה לשווא

11. ראו גם: א' הרצברג, הרעיון הציוני, ירושלים 1970, עמ' 427.

12. מצוטט על פי נדבה, 'הרקע לצמיחת האסכולה הרוויזיוניסטית', בין חזון לחזון, עמ' 187.

13. על המדיניות הציונית במלחמת העולם הראשונה ראו גם ז' לקויר, תולדות הציונות, ירושלים ותל-אביב תשל"ו [להלן: לקויר, תולדות הציונות], עמ' 141-148; שפירא, חרב היונה, עמ' 125-127. נדבה, 'הרקע לצמיחת האסכולה הרוויזיוניסטית', בין חזון לחזון, עמ' 176-177; שמעוני, האידאולוגיה הציונית, עמ' 218 ואילך.

14. מצוטט על פי 'נדבה, בין חזון לחזון, עמ' 261; ראו גם: צ' אדיב, 'עיונים בהשקפתו הציונית של זאב ז'בוטינסקי', בתוך: בן-ציון וקידר, אידאולוגיה ומדיניות ציונית, עמ' 122-128.

היה עמלו. הוא נעצר ונשפט לחמש עשרה שנות מאסר, ורק בעקבות מחאה רחבה בעולם בוטל גזר דינו.

כללם של דברים, כבר במלחמת העולם הראשונה ראה ז'בוטינסקי בחסות המדינית הבריטית ובכוח צבאי יהודי שיפעל במסגרתה את שני עמודי היסוד להקמתו של הבית הלאומי. הוזה אומר, שלא הציונות החלוצית, הוא סבר שחשיבות המפעל היישובי והכלכלי של הציונות בארץ-ישראל אינה מצויה בו עצמו. לשיטתו, כמו העצמה הצבאית, גם ההתיישבות היא בגדר כלי להגשמת חזון הבית הלאומי. הוא גרס שעל הציונות להשקיע את מרב מאמציה בפעילות פוליטית אינטנסיבית וברורה. ז'בוטינסקי הניח שבריטניה מחויבת להצהרת בלפור, ומכאן שעל הציונות לנקוט מדיניות תקיפה ולדרוש מבריטניה לפעול בדרך שתסייע להגשים את התחייבויותיה בנוגע לכינונו של בית לאומי ובבניית כוח צבאי יהודי.¹⁵ ביטוי מלא וברור למשנתו זו נתן ז'בוטינסקי עוד ביולי 1921, במושבו הוועד הפועל הציוני בפראג.¹⁶ שם הוא העלה את הצעתו להקים לגיון יהודי. המאורעות האחרונים, אמר, מוכיחים שהתנגדות הערבים למפעל הציוני היא התנגדות לאומית. בתור שכזו התנגדותם היא טבעית ביותר ולפיכך אין שום דרך לשנותה. הדרך היחידה, הטעים ז'בוטינסקי, היא היאבקות חזיתית בשאיפות הלאומיות של הערבים. על הציונות ליצור בארץ רוב יהודי, שאתו יאלצו הערבים להשלים. עצמה צבאית היא היא המסד ל'קיר הברזל' שבחסותו יתפתח הבית הלאומי. לדבריו, העצמה הצבאית נועדה להיות הגורם המרכזי והמשמעותי ביותר בכוח הכפייה המדיני של הציונות.¹⁷ הצעתו זו של ז'בוטינסקי עוררה פולמוס חריף ביותר, אך בסופו של דבר החליט מושב הוועד הפועל להסמיך את ההנהלה הציונית לנקוט צעדים להקמתו של לגיון יהודי.¹⁸ המאורעות והחלטת הוועד הפועל היו דווקא וזו לגיבושו של רעיון המדינה הדו-לאומית.¹⁹ כבר לקראת הקונגרס הציוני הי"ב יצא רוברט ולטש לעימות ציבורי גלוי עם ז'בוטינסקי במאמרו 'Krieg oder Vestndigung' ('מלחמה או הבנה').²⁰ תוך שהוא דוחה בשאט נפש כמעט את הנחת היסוד של ז'בוטינסקי, שרק חידושה של הרוח ההרואית הצבאית יעורר את הכוחות העשויים להשיב לעם היהודי את כושר החיות שאבד לו, הציג ולטש הצעת החלטה חלופית לזו של ז'בוטינסקי:²¹ הקונגרס צריך להבהיר שהציונות אינה מתכוונת לדחוק את

15. על המתחות סביב השאלה הערבית בתנועה הציונית ועל דרישותיו של ז'בוטינסקי ראו: ז' לקויר, תולדות הציונות, עמ' 169-196 ובעיקר עמ' 194-195.
16. דיון נרחב בקונגרס זה ראו: לבסקי, בטרם פורענות, עמ' 165-184.
17. פירוט טיעוני ז'בוטינסקי ראו: 'פרוידנלך, ג' יוגב (עורכים), הפרוטוקולים של הוועד הפועל הציוני, ב: פברואר 1920 - אוגוסט 1921, ירושלים תשמ"ה, עמ' 250-252, 285-295.
18. ראו: שם, עמ' 252-285.
19. על מקצת מתגובותיהם של אישי חוג זה ראו: רופין, פרקי חיי, בבנין הארץ והעם, תל-אביב 1968, עמ' 21; ר' ולטש, מכתב ולטש אל בובר מיום 2.8.1921, בתוך: מ"מ בובר, חילופי אגרות, ב: 1938-1918, ירושלים 1990, עמ' 71-74.
20. ראו: R. Weltsh, 'Krieg oder Verständigung', *Die Arbeit*, 3 (August 1921). ניתוח נרחב של מאמר זה ראו: לבסקי, בטרם פורענות, עמ' 175-177.
21. דיון נרחב בפעילותם של אנשי הפועל הצעיר הגרמני, דוגמת ר' ולטש ומ' בובר, ראו: לבסקי, שם, עמ' 174-184.

גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי

רגלי הערבים מפני שאין היא חותרת למדינה יהודית וגם לא למדינה עם זכויות יתר ליהודים; מטרתה האחת היא יצירת קהילה יהודית בארץ־ישראל, שבה יחיו שני העמים בקשרים של יצירה תרבותית ועבודה משותפת. ברוח זו דרש בובר בוועידת ההתאחדות העולמית של הפועל־הצעיר וצעירי־ציון, שהתקיימה בקארלסבאד ערב הקונגרס הי"ב,²² לפנות אל הערבים מעל במת הקונגרס ולהצהיר שעבודת ההתיישבות הנעשית בידי היהודים תיעשה במשותף עם הערבים לטובת הארץ כולה, והערבים בכלל זה. דבריו התקבלו בהסכמה, והוא הוסמך להציג הצעה ברוח זו בקונגרס הי"ב מטעם הפועל־הצעיר. ואכן, ב־2 בספטמבר 1921 הציג בובר לקונגרס החלטת ברוח זו.²³

שלא כז'בוטינסקי, שראה בפעילות הפוליטית ובכוח הכפייה מרכיבים מרכזיים בפעילות הציונית, העמיד בובר במוקדה את ההתיישבות ואותה 'תכנית כלכלית מדינית', כך 'שיהא בה כדי לשמש בסיס למשא ולמתן'. אף שהצעתו של ז'בוטינסקי לא הוזכרה בהצעה שהגיש בובר, בולטות בה התעלמותו של בובר מעקרון 'קיר הברזל' של ז'בוטינסקי ודחיקת הפעילות הפוליטית־מדינית אל השוליים. בובר קורא בהצעתו להתמקד בפעילות התיישבותית, בשיתוף פעולה והסכמה עם הערבים. יתר על כן, הצעתו אינה מדברת על מדינה יהודית וכדומה. תחת זאת היא מגדירה את המפעל ההתיישבותי בארץ־ישראל כדלקמן:

שיבתנו אל ארץ ישראל, שתבוא בעלייה גדלה והולכת... אינה באה לקפח את זכויותיהם של אחרים. בברית צדק עם הערבי רצוננו להפוך את מקום מגורינו המשותף לקהילה פורחת פריחה כלכלית ותרבותית, ששכלולה יביא לכל אחד מן העמים התפתחות עצמית באין מפריע.²⁴

לאחר דיון סוער אימץ הקונגרס את הצעת בובר, אם כי בשינויים, ולא כאן המקום לעמוד עליהם.²⁵

הן בובר ובני חוגו הן ז'בוטינסקי ראו אפוא כבר בשלב הזה בבעיה הערבית בעיה לאומית. נקודות המחלוקת שביניהם לא נסובו על הדיאגנוזה של המציאות הארץ־ישראלית. הם חלקו זה על זה בשאלת מטרתה של הציונות, ומניה וביה בשאלת הכלים להגשמתה. ז'בוטינסקי גרס שיעדה של הציונות הוא הקמת מדינה יהודית. מכיוון שכך, האמצעים להשגתה הם הפוליטיקה וכוח הכפייה הצבאי. לא כן בובר. בציונות הוא זיהה בראש ובראשונה

22. ראו בובר, 'לאומיות', תעודה ויעוד: עם ועולם, עמ' 196-207; וכן בספרו, ארץ לשני עמים (עורכים: פ' מנדס־פלור וע' אופיר), ירושלים תשמ"ח [להלן: בובר, ארץ לשני עמים], עמ' 52-59.

23. ראו: *Protokoll der Verhandlungen des XII Zionisten Kongress (1921)*, עמ' 123-130. הצעת ההחלטה שהגיש בובר בתרגום עברי ראו: בובר, תעודה ויעוד: עם ועולם, עמ' 281-287; הנ"ל, ארץ לשני עמים, עמ' 61-62. הנאום פורסם גם בחוברת הראשונה של ביטאונה של ברית־שלום שאיפותינו, ירושלים תרפ"ז.

24. בובר, תעודה ויעוד: עם ועולם, עמ' 287.

25. דיון משווה בין הצעתו של בובר ובין ההחלטה שנתקבלה ראו: ע"א סימון, קו התיחום, גבעת חביבה 1973 [להלן: סימון, קו התיחום] עמ' 22-27.

תנועת רנסנס של העם היהודי, שמטרתה התחדשותה של התרבות היהודית, וזהו התנאי לתיקונו ולעיצובו המחודש של היחיד היהודי. מפעל ההתיישבות בארץ-ישראל, חידוש התרבות היהודית, הקמת חברה יהודית שתחיה חיים מלאים – הם-הם אפוא מטרותיה של התנועה הציונית, ולא הקמתה של עוד מדינת לאום. בהתאם לכך, האמצעים להגשמת הציונות הם, לגרסתו, התיישבות בארץ-ישראל ויצירת תרבות אותנטית.

גזע, לאום והתבדלות לאומית בהגות הציונית של ז'בוטינסקי

שתי עובדות יסוד הן שהטביעו לטענתי את חותמן על אופייה של ציוניותו ומדיניותו של ז'בוטינסקי ששורטטה בקוויה העיקריים לעיל: יחסו האדיש לתרבות היהודית המסורתית ותפיסתו הלאומית הכללית.²⁶ כל המתבונן במכלול יצירתו הספרותית והפובליציסטית של ז'בוטינסקי חזקה עליו שיעמוד בפני מלאות שיתקשה למצוא כמוה. בכתביו ניכרת היכרות אינטימית עם מרבית זרמי המחשבה של התרבות האירופית ועם הבעיות שעמדו על סדר יומה, והדברים אמורים במיוחד בכל הקשור לסוגיה הלאומית. עם זאת, כמו הרצל ופינסקר, שז'בוטינסקי ראה עצמו יורשם המובהק, חותמה של הספרות היהודית המסורתית וערכיה הדתיים והמוסריים נעדר כמעט לחלוטין מהגותו, ועמדו על כך כבר מרבית החוקרים.²⁷ הסביבה שגדל והתחנך בה ז'בוטינסקי לא היתה יהודית מסורתית. כך, שלא כרבים מבני דורו, הוא מעולם לא למד בשיבות מזרח אירופה. באוטוביוגרפיה שלו ז'בוטינסקי מעיד על עצמו שמלבד שיעורי העברית, ידיעה קלושה של אחדים משירי י"ל גורדון והכשרות שהונהגה בביתו, לא היה לו כל 'מגע פנימי עם היהדות'. כך, לדוגמה, הוא מספר שבשנת מות אביו ביקר שלוש פעמים ביום ב'בית-כנסת קטן לצורפי הזהב... אך לא התאקלמתי בו וגם בתפילות לא השתתפתי חוץ מאמירת קדיש'.²⁸ מן הראוי לציין בהקשר זה שיש המטילים ספק במהימנות כתביו האוטוביוגרפיים של ז'בוטינסקי, כסטיבלסקי,²⁹ ואף על פי כן יש בכתביו כדי ללמד על דימויו העצמי, קל וחומר על האופן שרצה להצטייר בו בעיני חסידים ומתנגדים כאחד. מכל מקום, על זיקתו ליהדות, ז'בוטינסקי מוסיף ומעיד שבביתו היתה 'שמירת כשרות כבדה'. אמו היתה מדליקה נרות בערב שבת ומתפללת בבוקר ובערב, ואף

26. על סוגיית היכרותו של ז'בוטינסקי את היהדות המסורתית בשנות עיצובו וזיקתו אליה ראו, לדוגמה, אבינרי, הרעיון הציוני לגונוני, עמ' 182-184; שמעוני, האידאולוגיה הציונית, עמ' 218, 289-290; לקויר, תולדות הציונות, עמ' 169-270; ר' בילסקי בן-חור, כל יחיד הוא מלך, המחשבה החברתית והמדינית של ז'בוטינסקי, תל-אביב 1988 [להלן: בילסקי בן-חור, כל יחיד הוא מלך], עמ' 26.

27. ראו גם ש' אבינרי, הרעיון הציוני לגונוני, עמ' 182-183.

28. ז'בוטינסקי, 'סיפור ימי, חלק ראשון', כתבים: אוטוביוגרפיה, עמ' 18.

29. ראו: M. Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siecle, Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*, CA 2001 [hence: Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siecle*], pp. 116 ff.

גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי

את ילדיה לימדה לומר 'מודה אני' וקריאת 'שמע'. 'אך', הוא מוסיף, 'לא נגעו בלבבי כל המנהגים האלה'.³⁰ הוא גם לא זכר אם למד משהו מתולדות עם ישראל או מתרבותו בבית הספר הפרטי שנשלח אליו.³¹ אמנם בשנים מאוחרות יותר נדרש ז'בוטינסקי אל היהדות, אך גם אז, כמו שאראה להלן, זה היה בזיקה אל מטרות פוליטיות פרגמטיות או בחיפוש אחרי תכנים חיוביים שאפשר להציב כחלופה לערכיה של הציונות הסוציאליסטית.

אל לנו לתמוה אפוא אם שלא כאחד העם, שעמל לחלן את המסורת היהודית כדי להופכה מסד לתפיסתו הלאומית-מוסרית, עיצב ז'בוטינסקי את תפיסתו הלאומית, היהודית והכללית כאחד על בסיס מושגים ותפיסות לאומיות שרווחו באירופה ובמנותק מהמסורת היהודית. כך, לדוגמה - והטיב להבחין בזה ש' אבינרי - רק על בסיס זיקתו אל הלכי הרוח שאפיינו את הוגי הלאומיות האינטגרלית באירופה בכלל ובאיטליה בפרט, יש להבין גם את העובדה שהרומן ההיסטורי הלאומי היחיד שכתב ז'בוטינסקי היה על שמשון, דמות הגיבור הפגני ביותר מכל הדמויות המופיעות במקרא.³² זרות ליהדות המסורתית אמנם אינה חזיון נדיר בקרב מנהיגיה ומוריה של הציונות, ואפשר למוצאה גם אצל מקס נורדאו, י"ל פינסקר ובי"ז הרצל, אך כשהדברים אמורים במי שהטיף לחידושה ולטיפוחה של הגאווה הלאומית היהודית, תמוהה היא ביותר. תמוהה ביותר היא גם העובדה שדווקא אצלו אפשר למצוא יותר משמינית של ניכור לערכים ולסמלים שמקורם במסורת היהודית לדורותיה, בניגוד לרבים מתלמידיו וחסידיו, וכבר עמד על כך אבינרי.³³

לעומת זרות זו של ז'בוטינסקי אל התרבות היהודית המסורתית, שהכיר מילדותו באודסה, נחשף ז'בוטינסקי לתרבות האירופית בלימודיו הגבוהים בברן ואחר כך ברומא. בתקופת לימודיו התוודע ז'בוטינסקי אל התרבות האירופית של עידן סוף המאה ובעיקר אל התורות הלאומיות שרווחו באירופה בכלל ובאיטליה בפרט. אל הציונות התוודע ז'בוטינסקי לא במזרח אירופה אלא דווקא בתקופת לימודיו באוניברסיטה בברן, שאליה נרשם בשנת 1898. הוא אף נשא בה את נאום הראשון - 'ודווקא נאום ציוני'. באותה שנה החל גם את פעילותו הספרותית 'בתור ציוני'.³⁴ כאשר עיצב ז'בוטינסקי את עולמו הציוני, לא המסורת היהודית היתה אפוא הגורם הדומיננטי בו, וספק הוא אם היה לה תפקיד כלשהו בעיצוב ציוניותו.³⁵ ואמנם ב'ספור ימי' העיד ז'בוטינסקי:

אם יש לי מולדת רוחנית הריהי איטליה יותר מאשר רוסיה... מיום בואי שמה נטמעתי בציבור הנוער האיטלקי, ואת חייו חייתי עד יום עזובי את איטליה. כל יחסי לבעיית הלאום, המדינה והחברה נתגבש בשנים ההן תחת השפעה איטלקית.³⁶

30. שם, שם.

31. שם, עמ' 19.

32. אבינרי, הרעיון הציוני לגונוני, עמ' 183.

33. שם, שם.

34. ז'בוטינסקי, 'סיפור ימי', חלק ראשון, כתבים: אבטוביורפיה, עמ' 27.

35. ראו גם מסקנתו של סטניסלבסקי: M. Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siecle*, p. 246.

36. שם, שם.

ואם לא די בכך, בהתייחסו להתפתחותו הציונית בשנים ההן, ציין ז'בוטינסקי שאת ציוניותו 'השטחית', שהיתה לא יותר 'מהרגשה אינסטנקטיבית', העמיקו והעשירו 'אגדת גאריבלדי' וכתבי מאצ'יני, והם שעשוה להשקפה.³⁷

תפיסתו הלאומית של ז'בוטינסקי עוצבה אפוא באירופה של שלהי המאה הי"ט, ולמושגים יהודיים מסורתיים לא היה חלק בעיצובה. לפיכך כל ניסיון להבינה חייב להיעשות במסגרת המושגים, הנורמות והשאיפות שאפיינו את הוגי הלאומיות האינטגרלית במפנה המאה באירופה בכלל ובאיטליה בפרט.³⁸ לאומיות זאת, שביקשה לראות באומה שלמות אורגנית, כמו הרומנטיקה והתנועות הנאו-מיסיות של עידן שלהי המאה, היתה מבחינות רבות רַאקציה למורשתה של תנועת ההשכלה ומרד במודרניות להיבטיה השונים. כמו הרומנטיקנים, גם הדוגלים בלאומיות האינטגרלית פנו אל רבדים חווייתיים לא רציונליים.³⁹ הנס כהן, מחלוצי חקר הלאומיות, סבר שיש לראות באידאולוגיות לאומיות אלו אחד מפרותיה האפלים של התנועה הרומנטית.⁴⁰

אחד ממקורותיהן של אידאולוגיות אלו הוא ההתמודדות עם אותה בעייתיות שלפניה ניצבה הרומנטיקה, ואולם הפעם תוך העתקת מרכז הכובד מהיחיד לחברה, ולביטוי הפוליטי. כמו ברומנטיקה, במרכזן של האידאולוגיות הלאומיות האורגניות ניצבה בעיית זהותו ומהותו של האדם, וכמו ברומנטיקה, גם אידאולוגיות אלו חתרו לחסן את היחיד מפני סכנת 'הרציונליזציה הוולגארית של החיים', המאימת למוסס ולהרוס את ייחודו, וכל זאת בתקופה שבה תהליכי העיור והתיעוש מחריפים את תחושת הניכור ואבדן האוריינטציה של היחיד. זאת ועוד; בעקבות הביולוגיה הדרוויניסטית, שהדגישה את חשיבותו של המין ושל הגזע, בעקבות הפילוסופיה הוויטלית של ברגסון, ההיסטוריה של ארנסט רנאן (Renan) והפוליטי טיין (Taine) והסוציולוגיה הפוליטית הפסימית של פארטו (Pareto), שערערו את השכלתנות והאינדיבידואליזם שאפיינו את המאה הי"ט, גרסו רבים מהוגי הרעיון הלאומי באירופה שהתנהגות הפוליטית מקורה ברצון הלא מודע של היחידים ושל העם.⁴¹ 'רוח האומה', הקשה להגדרה, 'נעשה', כמו שטלמון מציין, 'דבר מוחשי בעזרת נתון כעין מדעי - הדם...'⁴²

37. שם, עמ' 28.
38. ראו גם: אבינרי, הרעיון הציוני לגווניו, עמ' 185-188; ש' סופר, לידתה של המחשבה המדינית בישראל, ירושלים 2000, עמ' 247.
39. ראו גם מאמרו המקיף של י' ברלין, 'הלאומיות', נגד הזרם, תל-אביב 1986, עמ' 439-463; י' טלמון, 'ראשית הקיטוב האידאולוגי', בעידן האלימות, תל-אביב 1974, עמ' 64-71.
40. ראו: H. Kohn, *The Mind of Germany, The Education of a Nation*, London 1965, pp. 43-52, 135-162.
41. מאחר שאין זה המקום למנות את הספרות הרחבה שעניינה הלאומיות האינטגרלית בעידן מפנה המאה, אסתפק בהפניית הקורא המעוניין אל י' טלמון, מיתוס האומה וחזון המהפכה, מקורות הקיטוב האידאולוגי במאה העשרים, חלקים א-ב, תל-אביב 1981; ז' שטרנהל, לא ימין ולא שמאל, האידאולוגיה הפשיסטית בצרפת, תל-אביב 1988; הנ"ל, המחשבה הפשיסטית לגווניה, קובץ מקורות, תל-אביב 1988.
42. טלמון, מיתוס האומה וחזון המהפכה, א, עמ' 27.

גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי

הממשות העליונה, טענו הוגיה של לאומיות זו, היא הלאום המבקש לממש את עצמו. על פי השקפה זו, הלאומיות היא מעין מכלול של קני מידה להתנהגות אישית וציבורית, מוסרית ופוליטית, המוכתבים על ידי האינטרס הקולקטיבי הפועל בזמן נתון כאורגניזם חי. אכן השתייה של הלאומיות הזאת היא פרימט הלאום; האומה היא יחידה היסטורית, תרבותית וביולוגית. בתפיסה הזאת זו הלאום קודם לפרט, כשם שנחיל הנמלים קודם לנמלה. היחיד אינו אלא חלק אורגני של היחידה האורגנית המקיפה יותר. ברור הוא שעל פי תפיסה זו, הבטחת עתידו של הלאום היא הערך העליון, ועל-מנת להשיג זאת יש לקיים בכל מחיר את אחדותה הפנימית של האומה. המאבק הכולל להבטחת הישרדותה והתמדתה של האומה קודם למאבקים חברתיים מעמדיים, קל וחומר שהוא קודם למאבק על מעמדו של הפרט בחברה, ודאי וודאי שהוא קודם למימוש שאיפותיו האישיות של הפרט, ולו גם האינטימיות ביותר. מהנחות ואמונות אלה נגזרה התנגדותם העיקשת והנחרצת של הוגי הלאומיות האינטגרלית לליברליזם, למרקסיזם ואף לקדמה הטכנולוגית. בליברליזם ובמרקסיזם הם זיהו תורות רציונליות המעמידות במוקדן את האינדיבידואל, ולפיכך עשויות לקעקע את אחדותה של האומה. ברוח זו הם הביטו בחשש אף על הטכנולוגיה, שכן ראו בה מכשיר הרסני העשוי לקעקע את ערכיה המסורתיים והאורגניים של החברה, מכאן, ולגמד את אידאל האדם הרומנטי, מכאן.

על קרבה לרמים התרבותיים והחברתיים של עידן סוף המאה מעיד, כאמור לעיל, גם ז'בוטינסקי עצמו, בצינו בין המשפיעים עליו לא רק הוגים לאומיים אלא גם הוגים חברתיים דוגמת לבריולה (Labriola), שעיצב את אופייה המיוחד של הפרשנות המרקסיסטית הלא דוגמטית באיטליה. מן הראוי לציין בהקשר זה שבראשית המאה, כמו שמראה סטניסלבסקי, ז'בוטינסקי היה שבו בהלכי הרוח הדקדנטים של עידן סוף המאה, אך בדרכו אל הציונות הלך ואימץ את תפיסות הלאומיות האינטגרלית.⁴³ ברם, שלא כסטניסלבסקי, שמבטל את ערכם של הכתבים האוטוביוגרפיים של ז'בוטינסקי, דווקא אי-מהימנותם העובדתית יש בה לדעתי כדי ללמד על תפיסתו הלאומית האינטגרלית, כמו שפותחה במפנה המאה. הווה אומר, אף אם אכן, כדברי סטניסלבסקי, משלהי המאה הי"ט ועד היתפסותו המוחלטת של ז'בוטינסקי לרעיון הציוני, היתה תפיסת עולמו קרובה להלך הרוח הדקדנטי של עידן מפנה המאה, לגונוניו, מיום שהחל לעצב את תפיסת עולמו הציונית, הוא נדרש אל אותן תורות לאומיות שנתוודע אליהן לראשונה באיטליה. על בסיס זה יש לקרוא את כתביו האוטוביוגרפיים ככתבים המשקפים את התפתחותו ואת תפיסתו הלאומית בדיעבד, כמו שהבין אותן כעבור שנים, בשעה שכתבם. ואכן עקבותיה של תורת לבריולה ניכרים גם שנים רבות לאחר שעזב את איטליה במאבקו האידיאלי בציונות הסוציאליסטית. יצוין עוד שז'בוטינסקי עצמו היה ער לדמיונות זו בין תורת לבריולה לתפיסתו שלו, ומן הסתם משום

43. על דרכו של ז'בוטינסקי לציונות ומניה וביה לתפיסת הלאומיות האינטגרלית ראו: M. Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siecle*, pp. 150-177

כך ניסה פעמים אחדות לנסח ולחדד את ההבדלים בין משנתו החברתית-מדינית ובין הפשיזם.⁴⁴ כך לדוגמה, אגב סיפור היחשפותו להלכי רוח אנטי-דמוקרטיים ופוטוריסטיים באיטליה של ראשית המאה העשרים, ז'בוטינסקי מציין: 'אם נשמרו בזכרוני סימנים המנבאים גם אז את קרבתו של איזה שינוי ברוחות - עוד לא על מוסוליני היתה נבואתם כי אם על מארינטי'.⁴⁵ אין ספק שאת הטענה ש'לא על מוסוליני היתה נבואתם כי אם על מארינטי' יש להבין בראש ובראשונה על בסיס מודעותו הגוברת של ז'בוטינסקי לקרבה שבין תפיסתו הלאומית האינטגרלית ובין תורות הלאומיות האינטגרלית האיטלקית, מודעות שהלכה וגברה בעת שבאיטליה התגלו פניה המעוותות של הלאומיות. על כן בהגדרת תפיסתו הלאומית הוא מבליט את ההבדלים בינה ובין הפשיזם ומדגיש את הסתייגותו ממנו.

גם מאמרו 'Homo homini lupus', שנכתב בשנת 1910,⁴⁶ מגלה קרבה להלכי הרוח שבמרכוזם שלילת האופטימיות והתועלת של הליברליזם, הדמוקרטיה והרציונליזם. במאמר הזה ז'בוטינסקי טורח להראות שלא העקרונות הרציונליים והליברליים הם המעצבים את פני החברה והמשטר, אפילו בחברה דמוקרטית כביכול, אלא דווקא היצרים והכוחות האנטי-רציונליים, כמו רגשות דתיים, לאומיים וגזעיים. ואכן, על סמך התבוננות בהתנהגות החברתית של משטרים דמוקרטיים וחברות שונות, ז'בוטינסקי פוסק בלשון חד-משמעית: 'רק בתורת משה לבד כתוב "וגר לא תונו ולא תלחצו כי גרים הייתם בארץ מצרים"'. בתורת המוסר של זמננו אין מקום לאהבת הבריות'.⁴⁷ גם את שורשיו של מושג 'האואנטוריוז' יש לאתר בזיקתו של ז'בוטינסקי להלכי הרוח הרומנטיים והפוטוריסטיים של איטליה בעידן מפנה המאה. כך, לדוגמה, סימניו של 'האואנטוריוז' הז'בוטינסקאי הם אלה:

פעולתם של יחידים, ומוטב - של אדם יחיד, על חשבוננו ועל אחריותו... שנית - זוהי פעולה הכרוכה בסיכון, ויש בה יותר סיכויים לכישלון מאשר להצלחה... ועל כן סבורים כל האנשים המיושבים, שהיא תמיד מעשה שטות או קלות-דעת.⁴⁸

ברם, ז'בוטינסקי כותב, הניסיון החצוף שם ללעג דווקא את 'כל החישובים' "מעשה המדינאים" יותר מאשר את קלות הדעת האואנטוריסטית', כמו שמלמדת לדעתו ההיסטוריה ואף קורותיה של הציונות. אין ספק שדברים אלו מושתתים על התפיסות הרומנטיות והאידיאולוגיות הלאומיות-אורגניות בדבר מקומה של האישיות ההרואית בהיסטוריה. זו נתפסת בהן כגילומו של הרצון הלאומי, וככזו היא מטיבה לדעת בדרכה האינטואיטיבית גם מהי המטרה הלאומית

44. ראו גם שמעוני, האידיאולוגיה הציונית, עמ' 234-239; אבינרי, הרעיון הציוני לגונוני, עמ' 201-204; Y. Shavit, *Jabotinsky and the Revisionist Movement, 1925-1948*, London 1988, pp. 36-362

45. ז'בוטינסקי, 'סיפור ימי', חלק ראשון, כתבים: אבטוביוגרפיה, עמ' 29.

46. ז'בוטינסקי, 'Homo homini lupus', גולה והתבוללות, עמ' 194-202.

47. שם, עמ' 199.

48. ז'בוטינסקי, 'על האוונטוריוז', כתבים: בדרך למדינה, ירושלים תשי"ט [להלן: ז'בוטינסקי, בדרך למדינה], עמ' 21.

גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי

וגם את הדרך להשגתה. כך יכול ז'בוטינסקי לקבוע בלשון של ודאי שדווקא האוונטוריסיטים – קרי לא האנשים הרציונלים והמחושבים אלא דווקא נוטלי הסיכון ובעלי התעוזה, דוגמת גריבלדי, הרצל ואחרים – הם המעצבים את פניה של ההיסטוריה.⁴⁹ ואכן, עיון בכתביו של ז'בוטינסקי ובייחוד בזיכרונותיו עשוי ללמד שהאישיות האוונטוריסטית, כלומר היחיד הפועל על פי דחפיו הספונטניים ביותר, קסמה לו בצדה ההרואי הרומנטי ובמאבקה לחופש, מאפייני ה'קפריזה היוצרת'.⁵⁰ ואכן, את האישיות ההרואית ה'אוונטוריסטית', זו שז'בוטינסקי כה העריץ, מאפיינת האסתטיקה לא פחות מן התוכן ומן התוצאה של העשייה, ואפילו זו הפוליטית.⁵¹ ביטויים כמו 'הקסם שבמשחק ובמאבק', 'רומנטיות שבזינוק וברדיפה' ו'חופש הקפריזה היוצרת', כשהם אמורים בויקה אל האישיות ההרואית ותפקידה בהיסטוריה, מקורם בהגות הרומנטית, זו שהלאומיות האינטגרלית היא כאמור אחד ממבעיה הפוליטיים. גם בבחירתו של ז'בוטינסקי בשמשון כגיבור הרומן ההיסטורי-לאומי היחיד שכתב יש כדי להעיד על הערצת הכוח והוויטליות שאפיינה גם את הרומנטיות של שלהי המאה הי"ט וגם את הוגי הלאומיות האינטגרלית בעידן מפנה המאה. על תשתית רומנטית מעין זו ביטא ז'בוטינסקי לא פעם חשש מן הקדמה הטכנולוגית הנוטלת מהאדם את כבודו, ואף שהעריך את תרונות המדע והטכנולוגיה, הביע כלפיהן אי-אמון, כהוגים אנטי-ליברלים כמו פאָרטו ומיכאלס (Michaelis).⁵²

בהקשרים אלה יש להבין מחד גיסא את סלידתו של ז'בוטינסקי מפני 'מטרות פעוטות, הסתדרותיות ננסיות', שאפיינו לדעתו את הציונות הסוציאליסטית, ומאידך גיסא את שאיפתו וחתירתו ל'ציונות רוממה'.⁵³ הוא גרס שהשמירה על הקיים, ויהיה זה אפילו המפעל ההתיישבותי רב הערך של הציונות הסוציאליסטית, עשויה לעצור את תנופת הגשמתה של המטרה הסופית, הרוממה. לפיכך הוא קרא לנטישת 'פרספקטיבות קטנות' ולהתנערות מ'קני-מידה פעוטים' ולהפעלת 'אנרגיה אקטיבית'.⁵⁴ ברומנטיות זו, שאליאב דו'בוטינסקי סימנה נטייה לסיכון ולהרפתקנות וייחסה להן חשיבות בהיסטוריה של מאבקים לאומיים, יש כדי להסביר לא מעט את האהדה שרחש ז'בוטינסקי לברית-הבריונים או את יחסו לעלייה הבלתי לגלית. כאמור, הוא היה ער לכך שסיכויי הכישלון של המעשה והפעילות

49. שם, עמ' 22.

50. ראו למשל, ז'בוטינסקי, 'סיפור חיי', חלק ראשון, כתבים: אבטוביוגרפיה, עמ' 38.

51. למותר לציין שיש בתפיסות אלו זיקה ברורה גם אל הפוטוריוז שאפיין את התמוטטות הליברליזם באירופה וראשית צמיחתו של הפשיזם. ראו בהקשר זה גם את דבריו של אבינרי, ז'בוטינסקי: הדנס', הרעיון הציוני לגווניו, עמ' 186.

52. ראו: ז'בוטינסקי, כתבים: אָמה וחברה, ירושלים תש"י, עמ' 185-188, 231-232; 'י' שביט, מרוב למדינה: התנועה הרוויזיוניסטית, התכנית ההתיישבותית והרעיון החברתי, תל-אביב 1978, עמ' 153-154, 291-294.

53. ראו למשל: ז'בוטינסקי, 'הציונות הרוממה', כתבים: נאומים, ירושלים תשי"ח, עמ' 177-188; הנ"ל, 'ציונות קטנה מהי?', שם, עמ' 233-242.

54. ז'בוטינסקי, 'הציונות הרוממה', כתבים: נאומים, עמ' 177-188. ראו גם: ז'בוטינסקי, 'מה רוצים הציונים הרוויזיוניסטים?', בדרך למדינה, עמ' 293-294; ראו גם 'י' נדבה, זאב ז'בוטינסקי, האיש ומשנתו, תל-אביב 1980, עמ' 97-108.

האוונטוריסטית רבים מסיכויי ההצלחה, אך לא היה לו ספק שפעילות עתירת סיכונים זו היא כלי בעל עצמה רבה בכל מאבק היסטורי ובמיוחד במאבקים לאומיים.⁵⁵ ואולם מלבד זיקות אלו אל הלכי הרוח הרומנטיים של עידן מפנה המאה, חשובה ביותר זיקתו של ז'בוטינסקי אל הלאומיות האינטגרלית. מציין זאת גם סטניסלבסקי – את דרכו אל הציונות עשה ז'בוטינסקי, כאישים אחרים בתקופה הזאת, בהתקדמות אטית. משמעה היה, מניה וביה, אימוץ הלאומיות האינטגרלית כפתרון לניכורו של היחיד ולסיטואציה הדקדנטית שהוא נתון בה.⁵⁶ בשתי נקודות מרכזיות דומה ציוניותו של ז'בוטינסקי ללאומיות האינטגרלית: בהצבת הלאומיות כגנה מידה עליון להתנהגות הפוליטית ובתפיסת האומה כאורגניזם חי, דהיינו קביעת הרכיב האתני-ביולוגי כתשתיתה של האומה. כך, לדוגמה, במאמרו 'גזע' משנת 1913 הנחת היסוד של ז'בוטינסקי היא שאם יש כיום 'גזעים טהורים', ובין שלא, אין ספק 'שהקבוצות האתניות נפלות זו מזו בתחזית גזעיתן ובמובן זה מקבלת המלה 'גזע' משמעות קבועה לגמרי'.⁵⁷ על בסיסה של הנחה זו ז'בוטינסקי מברר לאורך המאמר את מהותו של הגזע, הזיקה שבין תכונותיו הפיזיות ובין תכונותיו הרוחניות, וכדומה. ואמנם, לאחר שדן באפשרות מציאתו של 'לאום מוחלט' ובסימנים ההכרחיים להגדרת לאום ככזה, ז'בוטינסקי קובע בלשון חד-משמעית:

ארץ, לשון, דת, וכלליות היסטורית – כל אלה אינם עצם של הלאום אלא כינויים, ואף על פי שהכינויים האלה הם בודאי בעלי ערך גדול וחשובים מאד ליציבות הקיום הלאומי, אבל הלאומיות, משגבה הראשון והאחרון של צורתה העצמית – הוא הסגולה המיוחדת של מוצאה הגופני, מתכונת הרכבה הגזעית.⁵⁸

ואם לא די בכך הוא מוסיף:

החוקר המתעניין לא רק בעובדות ובצרכי החיים המדיניים של היום או בתופעות החיים הנפשיים בלבד, אלא גם בגורמים הראשוניים האובייקטיביים ימצא, כי בנכוי כל מיני שכבות שנטפלו מתוך תנאי ההיסטוריה, האקלים, סביבת הטבע והשפעת עמים זרים יגיע 'הלאום' בסיכום האחרון אל יסודו הגזעי.⁵⁹

הקביעה כי הרכיב הגזעי-ביולוגי הוא הגורם המכריע בהגדרת הלאום אינה בחינת חידוש בהגותו הלאומית של ז'בוטינסקי. ניתן למוצאה כבר באחד ממאמריו המוקדמים, מאמר הנושא את הכותרת 'מכתב על האבטונומיזם' משנת 1904, שבו התמודד ז'בוטינסקי עם שאלת הגדרתה ומהותה של הלאומיות. במאמר מצביע ז'בוטינסקי על התנאים ההכרחיים לקיומו של הלאום: הרצון לשמור על הלאומיות. והדברים אמורים לא ברצון ערטילאי, שכן

55. ראו: ז'בוטינסקי, 'על האוואנטוריוזם', בדרך למדינה, עמ' 21-30.

56. ראו גם מסקנתו של סטניסלבסקי: Stanislawski, *Zionism and the Fin de Siecle*, p. 42.

57. ז'בוטינסקי, 'הגזע', גולה והתבוללות, עמ' 288-289.

58. שם, עמ' 291-292.

59. שם, עמ' 292.

גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי

הוא מבהיר: 'צריך למצוא לו יסודות מציאותיים בחיי העם, אם לאו - הוא יתנוון לאט לאט, והעם ייטמע בתוך הסביבה ללא התנגדות...'⁶⁰ הרצון לקיום קיבוצי, המתבטא בצורות חיים מסוימות, הוא אפוא התנאי להמשכיותו של הקיום הלאומי. ואילו באשר למקורו של רגש הלאומיות גופו, לז'בוטינסקי ברור, על סמך התבוננות בהופעותיו של רגש הלאומיות, שאין לתלותו בחינוך. ככלות הכול, הוא מטעים:

ואם החינוך כשהוא לעצמו אין ביכולתו ליצור בנו את הקשר הנפשי הזה לנוסח-חיים מסוים ולקיים אותו לעולמי עד, ואם הקשר הזה נוצר לעתים קרובות גם מחוץ לחינוך ואף למרות אותו החינוך - ברור הדבר, כי לא בחינוך האדם יש לחפש את מקור הרגש הלאומי, אלא בדבר מה הקודם לחינוך.⁶¹

כללם של דברים, לאחר לבטים רבים בשאלת מקורו של הרגש הלאומי, ז'בוטינסקי מסיק:

הרגש של העצמיות הלאומית טבוע ב'דמו' של האדם, בטיפוס הגופני-הגזעי שלו, ורק בו בלבד. אין אנו מאמינים, שהרוח הבלתי-תלויה היא בגוף: מאמינים אנו, כי הלך-נפשו של האדם מותנה הוא, קודם כל במבנהו הגופני. ... וכן להיפך. מבנהו הנפשי של העם משקף את הטיפוס הגופני שלו בצורה עוד יותר מושלמת ומלאה, מאשר הלך נפשו של היחיד. העם מעצב לו את צביונו הנפשי העצמי, באשר מתאים הוא צביון זה לטיפוס הגופני-הגזעי שלו, ושום הלך נפש אחר על בסיס הטיפוס הגופני הזה לא יתכן בכלל... כשאנו מדברים על 'מבנה נפשי עצמי' מתכוונים... למשהו הרבה יותר פנימי. 'משהו' זה מתבטא בזמנים שונים בתופעות חיצוניות שונות, הכל לפי התקופה ולפי הסביבה החברתית - אבל 'המשהו' כשלעצמו נשאר תמיד כמו שהוא, כל עוד נשמר הטיפוס הגופני-הגזעי.⁶²

יש בקביעה גורפת וחד-משמעית זו כדי ללמד לא רק על מקומו של הרכיב הביולוגי-הגזעי בהגותו הלאומית של ז'בוטינסקי אלא אף על האימפליקציות המרחיקות לכת שיש לרכיב הזה. נהיר הוא שרגש הלאומיות מקורו, לפי הגישה הזאת, גזעי לחלוטין. העיקר הוא 'הדם'. הגזע מוגדר ומאופיין בסימנים גופניים, ואילו 'תכונות האופי והנטיות הרוחניות' אינן אלא השתקפות מבנהו הביולוגי-הגזעי של הפרט בנסיבות המשתנות של הזמן והמקום. תנאי הכרחי לקיום הלאום הוא אפוא הישרדותו של המבנה 'הגופני-הגזעי'. לפיכך לא תיתכן טמיעה רוחנית של בן לאום אחד בלאום אחר כל זמן שמבנהו הגופני-הגזעי של הלאום מאפיין את הפרט. נישואי תערובות עלולים, ומן ההכרח כך הוא, לערער את המבנה הגופני-הגזעי המאפיין את הגזע אצל היחיד. על רקע זה, כמובן, ולא על רקע דתי כלשהו, יש להסביר את התנגדותו של ז'בוטינסקי לנישואי תערובת. נישואים מעין אלו ממעטים את

60. ז'בוטינסקי, 'מכתב על האוטונומיות', גולה והתבוללות, עמ' 141-142.

61. שם, עמ' 143.

62. שם, שם.

הסימנים הגופניים הגזעיים היהודיים, וסופם להחליש את הצד הנפשי של הקיבוץ האתני-לאומי, עד כדי הכחדתו.

עומדים אנו אפוא בפני תפיסה לאומית שאחד מסימניה המובהקים ביותר הוא תביעה לבדלנות גזעית כתנאי לשמירת ייחודו הרוחני-נפשי של היחיד בן הקיבוץ האתני. כשם שבשנת 1913 ז'בוטינסקי ממשיך להחזיק בתפיסה הרואה ברכיב הגזעי את העיקר בהגדרת הלאום, כך גם בשנת 1933, שנת עליית הנאציזם לשלטון. ב'הרצאה על דברי ימי ישראל' חזר ז'בוטינסקי על תפיסה זו, ואף הוסיף אל רשת המושגים של גזע ולאום את המושג אומה:

כל גזע מובהק בסימניו המיוחדים שואף להיות ל'לאום', זאת אומרת ליצור לעצמו סביבה כלכלית מדינית ורוחנית מיוחדת לה, שבה כל פרט נולד מ'חשיבה' שלה ומתוך כך מתאים הוא ל'טעם' שלה. סביבה כזאת יכול הגזע ליצור רק בארצו שלו, במקום שהוא בעל-הבית. לפיכך שואף כל גזע וגזע להיות ממלכה. גזע אחד שואף לכך בכל תוקף יען כי יש לו העקשנות הדרושה לכך וגזע אחר - ברפיון ידים יען כי חסר לו כח ההתנגדות, אבל בחוש הטבעי רוצה גם הוא בזה, כי רק במדינה שלו נוח לו הדבר אבל באופן אחר ל'א נוח לו'.⁶³

אם נשתמש במושגיו של ז'בוטינסקי, פירושה של דברים הוא: כל גזע המודע לייחודו ולבדלותו מגזעים אחרים שואף להיות 'לאום', דהיינו לבסס לו מדינה שבה יבטיח הן את היבדלותו, ובכך את הישרדותו, הן את הורשתן של התכונות הרוחניות והפיזיות המייחדות אותו לפרטים המרכיבים אותו. הגזע ותודעת הייחוד של פרטיו קודמים אפוא ללאום, ובהם יש לחפש את המוטיבציה הדוחפת את הקבוצה האתנית בעלת הייחוד הגזעי לפיתוח שאיפות, ובשיאן השאיפה ל'היות לאום', זאת אומרת ליצור לעצמו סביבה כלכלית מדינית ורוחנית.⁶⁴ בהקשרים אלו יש לבקש את שורשי העומק של המעמד המרכזי שיש בהגותו של ז'בוטינסקי ללאומיות, קרי לשאיפה להבטיח את התנאים האופטימליים לשמירת קיומו של הלאום-גזע שנעשה מודע לייחודו. ככלות הכול, הלאומיות היא המגדירה את המטרות ואת האמצעים, ויהיו אלה תרבותיים, דתיים או טריטוריאליים, שעל הלאום לאמץ לשמירת קיומו. התנאי לקיומו הוא כמובן שמירת הרכבו הגזעי-גופני. הנחות אלו בהגותו של ז'בוטינסקי מסבירות במידה רבה גם את המטרה הסופית של הציונות, למעשה המטרה היחידה - המדינה היהודית, קרי הפיכת הגזע היהודי ל'אומה', או אם רצונך, הפיכתו לעם המדינה. ראוי לציין בהקשר זה שהגדרות אלו בדבר תביעתו של הלאום עולות בקנה אחד עם ממצאיו של חקר הלאומיות המודרנית. כך לדוגמה הן א' גלנר והן א' הובסבאום רואים בלאומיות תאוריה של לגיטימציה פוליטית, התובעת חפיפה בין היחידה האתנית ליחידה הפוליטית.⁶⁵ עם זאת חשוב להדגיש

63. הנ"ל, 'הרצאה על דברי ימי ישראל', שם, עמ' 336.

64. ראו גם: בילסקי בן-חור, כל יחיד הוא מלך, עמ' 124-125.

65. ראו למשל: א' גלנר, לאומים ולאומיות, תל-אביב 1983, עמ' 15; וכן E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780, Programme, Myth, Reality*, New York 1991, pp. 9 ff.

גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי

שהמדינה בתפיסתו הלאומית של ז'בוטינסקי אינה אלא אמצעי לשמירת הלאום-גזע, מכאן, וכלי לביטוי ייחודו, מכאן.

מאחר שאין זה מעניינו של מאמר זה להידרש לשאלת תפקידה ומעמדה של המדינה בהגותו המדינית הכוללת של ז'בוטינסקי,⁶⁶ אסתפק כאן בקביעה החשובה לענייננו: הגזע, קרי הרכיב הביולוגי, הוא הרכיב המרכזי בלאום והוא המגדיר אותו אליבא דז'בוטינסקי. טול רכיב זה וביטלת את הלאום. גם התנועה הציונית וגם המדינה היהודית העתידית על פי תפיסה זו אינם אלא כליו של הלאום במאבקו להמשך קיומו הגופני-ביולוגי הייחודי. גם הדת והיצירה התרבותית בכלל, בתפיסה זו, אינן אלא אמצעי להבטחת היבדלותו ומניה וביה הישרדותו של הגזע-לאום.⁶⁷ בהקשר זה נחשפת פעם נוספת זיקתו של ז'בוטינסקי אל מאציני. כשם שמאציני ראה ב'כנסייה אוניברסלית חדשה של האומות' חזון נעלה, ראה ז'בוטינסקי בתהליך התגבשותה של כנסייה זו את מיצויים של רעיון הקדמה והחירות האנושית.⁶⁸ תנאי הכרחי ליצירה לאומית הוא התבדלותו של הלאום, כשם שתנאי הכרחי ליצירתו של האמן הוא היבדלותו. הווה אומר, תנאי מספיק ותנאי הכרחי לתרומתו של הלאום לאנושות כולה הוא ההיבדלות הלאומית.⁶⁹ על כן טבעי הוא שהתפתחותה של האנושות מותנית בהיבדלותה והסתגרותה של כל אומה ואומה.⁷⁰ יתר על כן, לדעת ז'בוטינסקי לא תיתכן יצירה אוניברסלית שאינה לאומית,⁷¹ שכן כל יצירה תרבותית, ויהיה ערכה האוניברסלי רב ככל שיהיה, משקפת בסופו של חשבון את הקרקטריסטיקה הגזעית-לאומית. ככלות הכול אף אם נהיר לו לז'בוטינסקי כי 'לא כל הנמצא בעולם... ניתן להגדרה', אין לו ספק 'כי כל קבוצה גזעית.... יש לה תכונות נפשיות גזעיות מיוחדות והיא באה לידי גילוי במדרגה זו או אחרת בכל איש ואיש של הקבוצה הזאת... למרות רבגוניותם של אישי הקבוצה'.⁷² במעמד המרכזי של הלאומיות בהגותו יש כדי להסביר את התפתחותם הלוגית של טיעוני היהודי במאמר 'חילופי מהמאות' משנת 1911. במאמר, הבנוי בצורת דיאלוג, שולל היהודי,

66. על תפקידה של המדינה בשמירת הגזע בהגותו של ז'בוטינסקי ראו: בילסקי בן-חור, כל יחיד הוא מלך, עמ' 126-125.

67. ראו גם: שם, עמ' 127.

68. תפיסות והשגות אלו מצאו ביטוי מובהק בדברי ז'בוטינסקי על מהותו ומטרותיו של בית"ר, ראו: ז'בוטינסקי, 'רעיון בית"ר', בדרך למדינה, עמ' 303-336.

69. בשאלת מקומה של ההיבדלות הלאומית ומשמעותה ראו גם דבריו של י' גורני, השאלה הערבית והבעיה היהודית, עמ' 225-226. גורני מבחין בין יסוד ההיבדלות הלאומית לתפיסת הגזע מכאן, ובין ההיבדלות ועקרון העליונות מכאן, ואילו לדעת כותב מאמר זה יש לראות יסודות אלו כשלושים זה בזה ומתנים זה את זה. בעניין זה הלכתי בעקבותיו של ש' אבינרי, ראו: אבינרי, הרעיון הציוני לגונוני, עמ' 190-197.

70. ראו ז'בוטינסקי, 'מכתב על האוטונומיים', גולה והתבוללות, עמ' 154.

71. ראו ז'בוטינסקי, 'הרצאה על דברי ימי ישראל', שם, עמ' 334; וכן הנ"ל, 'מכתב על האוטונומיים', שם, עמ' 157.

72. הנ"ל, 'הגזע', שם, עמ' 289-290.

המייצג מן הסתם את עמדתו של ז'בוטינסקי, את הטענה בדבר עליונותם או נחיתותם של גזעים, חרף ההכרה בשונותם. אולם בסופו של דבר מציג אף היהודי קריטריונים לבחינת תקפותה של טענה מעין זו. הוא עושה זאת תוך שהוא מאמץ את הקריטריונים שיעניקו תוקף דווקא לטענה בדבר עליונותם של היהודים. כך, לדוגמה, הוא מסיק שנעלה הוא העם השומר על אופיו המקורי, ורומז בזה לשמירת הייחודיות היהודית.⁷³ וכבר למדנו ששמירה זו אינה אלא הבטחת החפיפה בין מתכונת טבעו הביולוגי-גזעי ובין תכונות אופיו הרוחני.⁷⁴ עם זאת נהיר הוא שלא מדובר בייחודיות יהודית ובניסיון לתת תוקף תאורטי לעליונות יהודית ייחודית. נהפוך הוא. לפנינו תפיסה נורמטיבית אחידה שחלה על כל העמים ועיקרה שמירה על טהרת הגזע.

תשתית אידאית זו היא גם שורשו של עקרון המוניזם, או 'החד-נס', בהגותו הלאומית של ז'בוטינסקי. כאשר הדברים אמורים בפרט, משמעות המוניזם היא הקרבת האינטרסים שלו למען מטרות ואינטרסים לאומיים.⁷⁵ כך, במאמרו 'רעיון בית-ר', יפסוק ז'בוטינסקי שאל לו לבית-רי 'לעצום עיניו ביחס לחשיבותם, או אפילו גדלותם של רעיונות-תיקון אחרים'. אך מתוך נאמנות לתפיסתו הנ"ל את הלאומיות ודרישותיה, הוא ממשיך: 'אולם לפני הכל צריך העם היהודי להקים את מדינתו, ותפקיד זה כה קשה הוא וכה מסובך, שהוא תובע את כל כוחותיו של דור שלם... ועל כן על הדור הנוכחי של הנוער היהודי להקדיש עצמו כליל לתפקיד האחד הזה; כל הרעיונות האחרים על יופים ואצילותם, יכולים להשפיע עלינו כל זמן שאין הם מפריעים אותנו במלאכת-הבנין של מדינת היהודים'.⁷⁶ אחד ממבטעי המובהקים של המוניזם הוא עקרון ה'משמעת' המתיך את ההמון, המרוכב מיחידים, לחטיבה מלוכדת.⁷⁷ ואילו כאשר הדברים אמורים בשאלות חברתיות וכלכליות, פירושו של המוניזם הוא כפיפת האינטרסים והמטרות של המעמדות לאינטרסים של הלאום.⁷⁸

בהקשר זה חשוב לציין כי רפאלה ביליסקי בן-חור,⁷⁹ ובמידה מועטה ומסתייגת יותר גדעון שמעוני,⁸⁰ מטעימים את הדגשתו של ז'בוטינסקי במספר לא קטן של מאמרים שהמוניזם כוחו יפה רק לגבי תקופת הפריצה, התקופה שבדרך למדינה. ואכן, דברים אלה כשהם לעצמם נכונים. במאבקו בציונות הסוציאליסטית הבחין ז'בוטינסקי בין תקופת 'תהליך הבניין של המדינה היהודית' ובין השלב השני שבו המדינה תהיה לעובדה. ברם, עיון ביקורתית

73. ראו גם דבריו של גורני, השאלה הערבית והבעיה היהודית, עמ' 224-225; אבינרי, הרעיון הציוני לגונוני, עמ' 193-194.

74. ראו: שם, עמ' 196-197.

75. מ' בלע (עורך), עולמו של ז'בוטינסקי: מבחר דבריו ועיקרי תורתו, תל-אביב תשל"ב [להלן: בלע, עולמו של ז'בוטינסקי], עמ' 232-233.

76. ז'בוטינסקי, 'רעיון בית-ר', כתבים: המדינה בדרך, עמ' 312.

77. ראו: שם, עמ' 320-321. ראו גם אבינרי, הרעיון הציוני לגונוני, עמ' 197-198.

78. ראו: ז'בוטינסקי, 'רעיון בית-ר', כתבים: המדינה בדרך, עמ' 314-318.

79. ראו: בילסקי בן-חור, כל יחיד הוא מלך, עמ' 271-272.

80. שמעוני, האידאולוגיה הציונית, עמ' 222-226.

גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי

בדבריו עשוי ללמד שלא כך הם פני הדברים. אחרי ככלות הכול, משמעו של המוניזם ה'ז'בוטינסקאי אינו אלא קביעת הלאומיות כקנה המידה המגדיר את התנהגות האומה, ולפיכך כגורם הקובע את האינטרסים שלה. נהיר הוא שעיקרון זה, כוחו יפה גם לאחר שתקום המדינה. משמעם של דברים הוא שאף אם המדינה היהודית תהיה מעין מעבדה שבה 'תתגלה ותתגשם בדרך מיוחדת משלנו התרופה לגאולת החברה כולה',⁸¹ הדבר יתאפשר רק אחר הפעלת עקרון הלאומיות בחינת קנה המידה העליון להתנהגותה של האומה. לא העיקרון הליברלי יכריע, וכן לא יכריע שקלולו עם ערך הלאומיות. קנה המידה היחיד שיקבע בכל שלב עד כמה אפשר לממש את חירותו של הפרט או ערכים אחרים יהיה קנה המידה של הלאומיות ברוח הגדרתו לעיל.

הקיבוץ הגזעי הויטלי, שמאפייניו הם הפעילות, המאבק והחתיירה לבידול – הישרדותו תלויה ברכישת טריטוריה שתיצור חפיפה בין הרכיב האתני לרכיב הפוליטי; זהו אבן היסוד בהגותו הלאומית והציונית של ז'בוטינסקי. על בסיס זה יגזור ז'בוטינסקי הלכה למעשה את עיקרי ציוניותו המדינית. שני עמודים בבסיסה: אחד הוא התביעה הנחרצת להשיג כלים מדיניים, ובכללם צבא סדיר ולגלי, בעלות על קרקעות והסדרים ממלכתיים של מכס ומיסוי, כלומר כל אותם כלים שיש בהם כדאי לאפיין ריבונות לאומית.⁸² ואחד הוא הפעילות הפוליטית. ואמנם, בניגוד לציונות הסוציאליסטית או הרוחנית, העניק ז'בוטינסקי לפוליטיקה מעמד מרכזי ומכריע בתפיסתו הציונית. הוא ראה בה אחד האמצעים המרכזיים להגשמה ציונית. אין ספק שאת הסיבות להערכה זו של הפוליטיקה יש לאתר בתפיסתו הלאומית. כאמור, בלאום הוא ראה ערך העליון ולפיכך גרס שמטרתה האחת והיחידה של הציונות היא הפיכתו של הלאום לאומה, קרי קיבוץ אתני שיהיה עם המדינה. ברור הוא שהפוליטיקה היא האמצעי היחיד, או על כל פנים העיקרי, בדרך להגשמת תכלית זו. בהקשר זה יש להבין את פירושו החד-משמעי של ז'בוטינסקי ל'ציונות הפוליטית'. ז'בוטינסקי מסכים שאין לזלול ב'ערכה של העבודה המעשית הנעשית בארץ', על כל ממדיה, אך הוא מוסיף: 'הציונות מורכבת – וככה תצטרך להשאיר גם להבא – מ-90 אחוזים של "כלכלה" ורק מ-10 אחוזים של "פוליטיקה"'. אולם עשרת האחוזים הללו של הפוליטיקה הם תנאי מוקדם להצלחתנו.⁸³ ואכן, שלא כציונות הסוציאליסטית, ששאפה לעלייה מבוקרת של נבחרים, חתר ז'בוטינסקי לעלייה גדולה, שתסייע להשגת רוב דמוגרפי. לפיכך את המטרה הזאת לא היה אפשר לממש אלא בהסכמת הבריטים, וממילא רק באמצעות הפוליטיקה.⁸⁴ גם רעיון הצבאיות –

81. ראו: ז'בוטינסקי, כתבים נבחרים: המדינה העברית, תל-אביב 1936, עמ' 89-90. מצוטט על פי בלע, עולמו של ז'בוטינסקי, עמ' 252.

82. ראו: ג' שביט, ז'בוטינסקי: החיפוש אחרי גלגלי תנופה, בתוך: פ' יחיזעם (עורך), החלום והגשמתו: הגות ומעש בציונות, מקורותיה של הציונות, מעצבי דרכה, הישיבה והאתגרים העומדים בפניה, תל-אביב 1979, עמ' 125.

83. ראו: ז'בוטינסקי, 'מה רוצים הציונים הרוויזיוניסטים', בדרך למדינה, עמ' 285.

84. פירוט האמצעים, כמו: עדיפות ליישוב היהודי, כוח צבאי וכדומה, ומאבק להשגתם, ראו: שמעוני, האידאולוגיה הציונית, עמ' 242-247.

רעיון מרכזי בהגותו של ז'בוטינסקי – אינו, בסופו של חשבון, אלא פועל יוצא מעליונות הפעילות הפוליטית. זו באה לידי ביטוי ב'תורת הלחץ' שאימצה התנועה הרוויזיוניסטית.⁸⁵ ז'בוטינסקי, כהרצל, דגל בפעילות פוליטית ובמאמץ דיפלומטי שמטרתם הפצת ההכרה ש'שאלת היהודים' היא שאלה בין-לאומית ושהציונות מציעה את הדרך הטובה ביותר לפתרונה. לפיכך תבע ז'בוטינסקי שהציונות תדרוש את המרב ותנסה בנחרצות את תביעותיה,⁸⁶ אבל גרס שפעמים אין בלחץ מדיני די ופעמים אין בררה ועל הלחץ ללוש אופי צבאי. הווה אומר, אף עקרון הצבאיות אינו בחשבון אחרון אלא אחד ממבעיה של 'תורת הלחץ', קרי של הפוליטיקה שאינה חוששת לתבוע את המקסימום. על רקע זה יש להבין את דברי ז'בוטינסקי שצוטטו לעיל בנאואו בוועד הזמני: 'יש אצלנו מוסד אחד מדיני וזהו הגדוד!' הגדוד אינו כוח צבאי גרדא. הוא מכשיר בהפעלת הלחץ המדיני. בתור שכזה הוא אפוא המשכה של הפוליטיקה ולגיטימי כמות.

לאומיות שאלו הן מטרותיה אינה נדרשת ליהדות המסורתית, זו שתרבותה רוחנית וספיריטואליסטית. תרבות שאינה נוקת לאדמה ולמולדת, והדת ממלאת בה תפקיד של 'מולדת מטלטלת', כאמרתו המפורסמת של היינה, אינה זו העומדת לנגד עיניו. הוא סבר ש'לא הדת אלא הייחוד הלאומי... הוא אותו אוצר קדוש, שעמינו שמר ושומר עליו בעקשנות כזאת'.⁸⁷ זהותו היהודית החילונית של ז'בוטינסקי – ותיאר זאת היטב יעקב שביט – עיקרה תפיסת העם היהודי בתור ישות היסטורית. ואכן, כמו שראינו, תפיסת העם היהודי המייחדת את הגותו של ז'בוטינסקי אינה מקצה מעמד לגורמים מטפזיים כלשהם. הוא רואה בעם חטיבה היסטורית שגרעינה הוא הקיבוץ האתני וממנו צמחה.⁸⁸ עם זאת, כמו שצוין לעיל, במרוצת הימים הוא נטה פה ושם להכרה באתוס המוסרי של היהדות ובסמליה המקודשים כנכסים שעל הלאומיות היהודית החדשה לאמץ. כך, לדוגמה, בחיפושיו אחר תכנים לאומיים חברתיים כתחליף לאלו שהציעה הציונות הסוציאליסטית, השתעשע ז'בוטינסקי באפשרות חידושה של שנת היובל.⁸⁹ בהקשר פוליטי-פרגמטי זה יש לראות גם את הסעיף שעניינו מעמדה של היהדות במצעה של 'ההסתדרות הציונית החדשה' בוועידת היסוד שלה בשנת 1935: 'תעודת הציונות היא גאולת ישראל וארצו, תחיית ממלכתו ושפתו והשרשת קודשי תורתו בחיי האומה'.⁹⁰ סעיף זה הוא בעיקרו פרגמטי ביותר. הוא נועד למשוך חוגים אורתודוקסים להצטרף להסתדרות הציונית החדשה. אם בכל זאת יש ללמוד מאמירות מעין

85. על תורת הלחץ ראו: י' צדקה, 'הרקע לצמיחת האסכולה הרוויזיוניסטית', בתוך: נדבה, בין חזון לחזון, עמ' 179.

86. ראו לדוגמה דבריו של ז'בוטינסקי במועצה הארץ-ישראלית בשנת תרע"ט: ז'בוטינסקי, 'במועצה הארץ-ישראלית (תרע"ט)', כתבים: נאומים, 1905-1926, ירושלים תשי"ח, עמ' 82-121.

87. ז'בוטינסקי, 'ציונות וארץ-ישראל', כתבים: ציוניים ראשונים, עמ' 118-119.

88. ראו: Y. Shavit, *Jabotinsky and the Revisionist Movement, 1925-1948*, London 1988, p. 119.

89. ראו: ז'בוטינסקי, 'רעיון היובל', כתבים: אמה וחברה, עמ' 177-178.

90. ראו: ז'בוטינסקי, כתבים: נאומים 1927-1940, עמ' 184-185.

גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי

אלו על אמונותיו של ז'בוטינסקי, יש בהן כדי ללמד רק על התועלת שייחס לפתוס הדתי. כך במכתב שכתב לבנו ערי ז'בוטינסקי, שהיה אתאיסט מובהק והתנגד לסעיף הזה, הסביר ז'בוטינסקי כי אמנם אפשר לכונן מערכת מוסרית שאינה נזקקת לדת, והלוא הוא עצמו עשה זאת כל ימיו, ואף על פי כן הוא השתכנע 'כי נכון יותר לנהוג בעיקרי המוסר האלה כקשורים במסטורין שמעל להשגת אנוש'. יתרה מזו, הטעים, עכשיו ש'הפתוס הדתי כשהוא לעצמו נחוץ לנו', היה שמח 'לו אפשר היה לברוא דור שכולו מאמין'.⁹¹ ודוק, לא הדת היא המבוקש אלא הפתוס הדתי, ואם לא די בכך, הסיבה להזדקקות זו היא תועלתית ובשום פנים ואופן אינה קשורה למהות דתית, תהיה אשר תהיה.

יחסו של ז'בוטינסקי ליהדות כדת הוא אפוא אינסטרומנטלי לחלוטין ואין לטעות בו ולראותו כמשקף רגשות דתיים במובן הפשוט של המושג. תפיסה דומה עולה גם מההסבר שנתן ז'בוטינסקי לביטוי 'השרשת קודשי תורתנו בחיי האומה' שצוין לעיל. לדבריו, כוונת הביטוי היא שאת הפתרונות לענייני חברה ואומה יש לחפש בראש ובראשונה 'במסורת שלנו'. והוא אף הוסיף שבחזונו הוא רואה מדינה אידאלית העשויה לשמש מופת לעמים, 'כאשר לכל עמוד ועמוד שלה דבוק הסמל המסחרי של המסורת: עמוד אחד מקורו יהיה בתנ"ך, השני - במשנה, השלישי - ברמב"ם'. עם זאת, מיהר ז'בוטינסקי להבהיר, מובן שאין הוא מתכוון בכך לזניחת המדע והישגיו. כוונתו, הוא מבהיר בלשון חד-משמעית, היא להראות לעולם כולו שכל האמיתות המוסריות שעניינן תיקון עולם מקורן ביהדות, ואילו כל מה שנלמד מהתרבות הלא יהודית בימינו אינו אלא מה שהעולם למד מהיהדות.⁹² ספק אם יש בדברים אלו כדי להעיד על זיקה דתית כלשהי. לכל היותר נוכל לדבר על ניסיון דומה לניסיונם של אישים כאחד-העם לנכס חלקים אלו או אחרים מהמסורת היהודית, ניסיון שאינו נחלתה של הלאומיות היהודית בלבד.⁹³ על יחסו של ז'בוטינסקי אל היהדות כדת נוכל לעמוד מן הצוואה שכתב בשנת 1935 יותר מאשר מהאמירות הפרגמטיות שצוטטו לעיל. בצוואה נחשף שוויון נפשו הן לשאלה אם ייקבר בארץ-ישראל הן לשאלה אם יובא גופו לקבר ישראל.⁹⁴

אפשר לומר בדרך של הכללה שגם מבחינת היחס ליהדות כאל דת ותרבות, המשיך ז'בוטינסקי את דרכו הלאומית של הרצל. כמו הרצל, גם הוא זיהה בציונות תנועה פוליטית שמטרתה הקמת מדינה כדרך לפתרון 'צרת היהודים'. על פי השקפה זו, התרבות היהודית,

91. מכתב ז'בוטינסקי אל בנו ערי, 14.9.1935, ארכיון מרכז ז'בוטינסקי (אמ"ז) 2/38/1א. ראו גם שכטמן, זאב ז'בוטינסקי: פרשת חייו, ג, תל-אביב 1959, עמ' 31; ראו גם שמעוני, האידאולוגיה הציונית, עמ' 290-291.

92. ראו בלע, עולמו של ז'בוטינסקי, עמ' 169-170; ראו גם שמעוני, האידאולוגיה הציונית, עמ' 290-291. מן הראוי לציין שבניגוד לשמעוני, הרואה פה יחס חיובי כלפי הדת, לטענתי גישתו של ז'בוטינסקי מלמדת דווקא על יחסו האינסטרומנטלי לדת ועל נכונותו להשתמש בה לשם תכליות פוליטיות פרגמטיות ולאומיות.

93. ראו: נדבה, בין חזון לחזון, עמ' 220-222.

94. ראו גם: אביגניר, 'ז'בוטינסקי: חד נס', הרעיון הציוני לגונוני, עמ' 183-184.

לתכניה ולבעיותיה, אינה מעניינה של הציונות; לשיטתו של ז'בוטינסקי, אפילו תכונות האופי הרוחני והיצירתיות של בני הלאום, המשתקפות ביצירתם של היחיד ושל הקולקטיב, אינן אלא השתקפות המבנה הפיזי-ביולוגי של הלאום-גזע. לכן אך הגיוני הוא שלא תכניה של היצירה הם הקובעים את אופייה. יצירה אותנטית וספונטנית של יהודים בסביבה יהודית אינה עשויה על פי תפיסה זו שלא להיות יהודית. הגורם המכריע בדבר האותנטיות של היצירה התרבותית הוא מידת היבדלותו של הגזע; לשון אחר: שמירת טהרתו. משום כך לא תכניה וערכיה המסורתיים של היהדות לדורותיה הם שעמדו במוקד הגותו הלאומית של ז'בוטינסקי, אלא דווקא התנאים הפיזיים העשויים להבטיח את בדלותו, ייחודו והישרדותו של הגזע-לאום. בהקשר זה נוכל לעמוד על עומק התהום החוצה בין הגותו של ז'בוטינסקי להגותו הלאומית של בובר, חרף אי-אלו נקודות מוצא משותפות.

הציונות וחידושה של היהדות בהגותו של בובר

כאשר אנו עוברים להגותו הלאומית של מ"מ בובר ניצבים אנו בעולם בעל אקלים רוחני ותרבותי אחר. לעומת הגותו של ז'בוטינסקי, שבמרכזה עומדת כאמור התביעה להבטחת שרידותו האתנית של הגזע כרכיב מרכזי ואילו התכנים התרבותיים והרוחניים נתפסים כמשניים, אם בכלל, בהגותו של בובר שונים הדברים מן הקצה אל הקצה. חרף ניכורו המוחלט ליהדות האורתודוקסית לגוניה,⁹⁵ הגותו של בובר ממוקדת דווקא בתכניה הרוחניים של היהדות, ואף כאן לא מבזבזת הרבה של תרבות אלא דווקא בדתיות (רליגיוזיות) היהודית, אם כי, כמובן, בפירושו המיוחד.

כז'בוטינסקי, גם בובר היה אמון על ברכי אידאולוגיות ה-Volkish, וכמוהו ראה בגורם הביולוגי הגזעי, 'הדם' בלשונו, גורם משמעותי ביותר. יתר על כן, לאחר מלחמת העולם השנייה והשואה, שחשפו את תוצאותיה הזוועתיות של התפיסה האורגנית-התפתחותית, ביקש בובר – כמו שעשה ז'בוטינסקי עם עליית הנאציון – לסייג את תפיסתו ולהבדיל בינה ובין התפיסה שמצאה את ביטוייה באידאולוגיות הגזעניות למיניהן ובאידאולוגיה הנאצית במיוחד. כך, לדוגמה, לתרגום העברי של נאמו 'היהדות והיהודים' הוסיף מ' בובר:

כמה שנים לאחר שנכתבו הדברים האלה קמו רשעי בני אדם וסילפו את המושג 'דם' שנוקקתי לו כאן. לפיכך הריני מוסר מודעה, שכל מקום שהשתמשתי בלשון דם לא נתכוונתי בשום פנים לעניין הגזעי, שלדעתי הוא חסר שחר, אלא לרציפות ההולדות והלידות שבעם, שהיא השדרה המעמידה את עצמותו.⁹⁶

95. על יחסו לאורתודוקסיה וליהדות ההלכתית, ראו: ש' רצבי, 'מצוות ואורתודוקסיה בהגותו של מ"מ בובר', עיונים בתקומת ישראל, 10 (2000), עמ' 646-652.

96. מ"מ בובר, 'היהדות והיהודים', תעודה ויעוד, א: מאמרים על ענייני היהדות, ירושלים תש"ך [להלן: בובר, תעודה ויעוד: מאמרים על ענייני היהדות], עמ' 29. ראו גם: א' שפירא, 'מבנים דואליים בהגותו

גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי

כבר בהסתייגויות אלו יש כדי ללמד על ההבדל המהותי בין תפיסת הגזע של בובר לזו של ז'בוטינסקי. תפיסתו של בובר מעולם לא דיברה על שמירת טהרת הגזע, היא דיברה על 'רציפות ההולדות והלידות שבעם'. הדברים אמורים אפוא בשמירת הרציפות התרבותית, הנרכשת בדרך הטבעית והספונטנית של תהליך החברות (סוציאליזציה) שראשיתו במשפחה, המשכו בחברה וסימומו בעם. ואכן, לגרסתו של בובר יש להבחין בשתי בחינות המגדירות את תהליך התהוותה וייחודה של האומה. אחת היא הבחינה האורגנית ואחת היא הגורל. כך, במאמרו המפורסם 'להכרת הרעיון הלאומי' בובר קובע בלשון קטגורית: 'במלה "עם" מתכוונים ודאי ראשית כל לאחדות של זרע; אבל למוצאו של עם יסוד הזרע אינו בהכרח גורם מכונן'. שכן, הוא מוסיף ומבהיר:

'עם' יכול לעלות אפילו ממזיגה של שבטים בעלי דם שונה. אבל תמיד מתהווה עם באחדות של גורל: כשסיעות בני אדם מעוצבות לכללות חדשה בשעת-שיתוף גדולה של פיתוך יסודות שהגורל פותחם זה זה. 'דמות טבועה' חדשה זו, שבשרשרת הגורלות הבאים היא חיה ומתפתחת... מתקיימת על-ידי אחדות הזרע מכאן ואילך. ואמנם, אין מן הצורך שתהא מוחלטת, אבל הכרח הוא שתישאר התו השולט שאינו ניתן לטשטוש גם בתקופות של עירובי-דם חזקים. היסוד הגופני שבהתקיימות זו הם נשואי-פנים מדוקדקים פחות או יותר, והיסוד הנפשי שבה הוא זכרון אורגני משותף שבכוח, זכרון שמתגלה בפועל במבנה הניסיונות, שפה, צורת חיים. כניסה טבעית זו של היחידים החדשים בלידתם... לתוך האחדות הגופנית-נפשית של העם הוא הדבר שמציין אותו... הוא [העם] מתקיים קיום ביולוגי, בלי שנוכל לתפסו בקטיגוריה ביולוגית, כאן מצטרפים טבע והיסטוריה באורח מיוחד.⁹⁷

מושג ה'גזע' מתפקד אפוא שלא כדרך תפקודו בפי הוגי הלאומיות האינטגרלית. עומדים אנו בפני תפיסה הרואה בעם פועל יוצא של צורות חיים, שפה, ערכים וכדומה, המועברים מדור לדור בדרך של הורשה בתהליך הסוציאליזציה. ואכן, ביטויה המרכזי של האומה הוא, כמו שאראה להלן, היצירה הרוחנית והתרבותית הנוצרת אגב אינטראקציה עם הסביבה הפיזית והאנושית. לפיכך ביטויה הוא בראש ובראשונה ביצירה הדתית שלו, המארגנת ומעצבת את יחס המאמינים לעולם, ולא במוסדות הרציונליים דוגמת המדינה. משום כך מעולם לא יצא בובר נגד נישואי תערובת ומעולם לא הצהיר על שמירת הטוהר הגזעי-ביולוגי, דוגמת ז'בוטינסקי. קל וחומר שלא נמצא אותו קורא להיבדלות לאומית אתנית איזושהי.

על בסיס הדגשת ה'דמות טבועה' והזיכרון המשותף, שנושאם הוא כמובן היחיד, כמגדירים

של מ. מ. בובר, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב 1983, עמ' 19-22; ראו גם הנ"ל, 'מקורות תפיסתו הלאומית של מרטין בובר ברומנטיקה הגרמנית', הציונות, מאסף לתולדות התנועה הציונית והישוב היהודי בארץ-ישראל, טו (תשנ"א), עמ' 77-106, ובייחוד עמ' 98-103.

97. בובר, 'להכרת הרעיון הלאומי' (1949), תעודה ויעוד, עם ועולם, עמ' 197-198.

את הגוף הלאומי, קבע בובר את היסוד הטבעי שבקיום האומה, את 'יסוד הדם', לא בספרה הציבורית אלא דווקא במסגרתו של הפרט.⁹⁸ את השתייכותו של הפרט לכלל קובע אמנם היסוד הביולוגי, הדם, ובדרך של רציפות הדורות. אך, וזה עיקר, לקיום לאומי זה הוסיף בובר את ההכרה ואת התודעה, ובהם ראה גורמים קובעים ומגדירים. רק באמצעותן, טען בובר, העם, שהוא בעיקרו קיבוץ טבעי המאוגד סביב אינטרסים טבעיים, נעשה אומה. ההכרה הפעילה של היחידה הקולקטיבית, הכרה נבדלת ושונה מזו של חטיבות אנושיות אחרות, היא אפוא המעמידה את האומה. לא השונות הביולוגית קובעת ומגדירה תודעה זו, אלא התודעה וחומריתה.⁹⁹

הקיבוץ הלאומי חי את חייו אפוא לא רק במסגרת הטבע אלא בעיקר בתחומיהם של ההיסטוריה והמוסר. לפיכך, לגרסתו של בובר, לא הקניינים החיצוניים הם מטרתה של תנועת התחייה היהודית, וודאי שלא הטריטוריה והארגון המדיני. עיקר מעייניו יהיה אפוא בחידושה של 'רוח האומה' וביצירת תנאים להשגתה. הוא קשר התחדשות זו להבחנה שהבחין לראשונה קאנט בין 'קולטור' ובין 'ציוויליזציה',¹⁰⁰ הבחנה שקיבלה מבע ממצה בספרו של שפנגלר שקיעת המערב.¹⁰¹ לשיטתו, המונח 'תרבות' מציין את כל השלבים האורגניים של ההתפתחות האנושית – מלבד שלבה האחרון, שהוא עידן של שקיעה, ואותו הוא מכנה בשם ציביליזציה. כמו שכל חי מועד למיתה, כל 'תרבות' תהפוך ל'ציביליזציה'. זהו גורלה הבלתי נמנע של ה'תרבות'. זו מאופיינת על פי הוגים אלו בפעילות תוססת ויוצרת, המלווה בתמימות נעורים, ואילו סימנה של הציביליזציה היא השאיפה לנחיות, ניוון ואורח חשיבה סבוך ומפותל.¹⁰² על פי מסורת זו 'קולטור' אינה תרבות נרכשת כפשוטה. היא בראש ובראשונה מציאות רוחנית פנימית, וביטוייה הם 'רחש-לב' (Gesinnung), קרי נטיית לב טבעית לכבוד אנושי, שבלעדיה, כך סבר קאנט, אין מוסר ואין תרבות. משום כך עליה לעטוף את כל אישיותו של היחיד. השאלה העיקרית שלפניה ניצבה מסורת זו היתה משום כך: כיצד ניתן לטפח רגשות אלו? כך, למשל, פילוסוף הדת שליירמאכר (Schleiermacher) הציע שיטה של 'אילוף' רוחני לטיפוחם של רחשי לב רצויים. לשיטתו, יש לשלב בצורה מאוזנת הטפות ותפילות שיסייעו לטפח את רוחו הפנימית של האדם, מזה, ויחזקו את רחשי

98. ראו מ"מ בובר, 'היהדות והיהודים' (1909), תעודה ויעוד: מאמרים על ענייני היהדות, עמ' 21-29.

99. תפיסה זו הטיב לנסח ידידו ותלמידו של בובר, ע"א סימון: 'לתוך אחדות פיזית-נפשית זו של העם נולד כל אחד מבניו ובהקשריה הביולוגיים-היסטוריים-חברתיים גדל האדם הצעיר. ... כשהעם יוצא מתוך עממיות זו הקמאית-הבראשיתית ונכנס לשלב של הכרת עצמותו וסגולתו המבדילות אותו מעמים אחרים ו"נישואי-פנים" ... הופכים לו עיקרון מקודש הלכה למעשה, הרי אז הוא הופך להיות אומה'. ראו: סימון, קו התיחום, עמ' 3.

100. ראו פ' מנדס-פלור, 'הלאומיות שבלב, היבטים פילוסופיים בהומניזם העברי של מרטין בובר', כאן ועכשיו – עיונים בהגותו של מרדכי מרטין בובר, ירושלים, 1989, עמ' 58-59 והמקורות המצוטטים שם בהערות 8, 9, 10.

101. ראו: O. Spengler, *The Decline of the West*, I, New York 1926, pp. 32 ff.

102. ראו גם: ש"ה ברגמן, 'שקיעת המערב', מעברות, ג (1921), עמ' 217-224; ל' ראוך, אמונה ומהפכה: הפילוסופיה של ההיסטוריה, תל-אביב, 1978, עמ' 123-137.

גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי

הלב הנכונים, מזה.¹⁰³ ואמנם, על רקע מושגי זה יכול בובר לטעון בקונגרס השלישי, ומרבה להדגיש זאת הנס כוהן, שהציונות אינה עניין מפלגתי אלא השקפת עולם,¹⁰⁴ Weltanschauung. תפיסה זו אינה חדשה, ושושיה מצויים במסורת ההגות היהודית בגרמניה. כך למשל משה הס, ממבשריה של הציונות, אינו רואה בתנועה הלאומית החדשה של ימיו תנועה שמקורותיה חיצוניים וחולפים, דוגמת טריטוריה, שפה והיסטוריה משותפים, 'אלא חזיון היסטורי המושתת על יסודות-בראשית של קיום בני-האדם'. אלה, לסברתו, מתלבשים בשתי צורות: 'צורת הגזע במובן הביולוגי, וצורת רוח האומה במובנה ההיסטורי-כרקטורולוגי [מלשון character].'¹⁰⁵ מהותה של היהדות ומעמדה בתחום הרוח ויצירת הערכים נובעים דווקא מ'צורת רוח האומה במובנה ההיסטורי והכרקטורולוגי', שמאפיינו, לדעת הס, מצוי במושג 'אחדות' ובתביעה 'לאחדות' האופיינית ליהדות.¹⁰⁶ בהתאם לכך הוא סבר שהרעיון המונותאיסטי הוא תוכנה האמתי של היהדות, ולא דווקא הטעמת הטרנסצנדנציה של האל. ברם, הס מטעים, אחדות זו של האל אינה מחוץ לעולם אלא אימננטית לו, ואין היא בגדר ממשות עובדתית אלא חוק השולט בעולם וקובע את תכלית האדם והאנושות. לשם הגשמתה צריך, לדעתו, לאפשר את המעשה והשינוי. שכן 'השקפת העולם היהודית משקפת כראי אותה רוח היונקת כולה ממלאכת ההיסטוריה המתפתחת' ועל כן היא 'גנטית במהותה'.¹⁰⁷ רק טבעי הוא אפוא, לדעתו, שהיהדות שואפת להגשמת האידיאל האנושי בגבולותיה של האנושות ושל ההיסטוריה.

ואמנם, מתוך תפיסה זו, הרואה בתחושת ההשתייכות לחברה ולעם תולדה של חוקי ההכרח הביולוגי-פנימי הקשור ב'רציפות הדורות', צמח לדעתו של בובר ה'פטריוטיזם היהודי' של הס. פטריוטיזם זה 'אינו יצור רעיוני בלבד' אלא 'רגש אמתי כאמתות הטבע', והוא 'הוא שהניע את הס לשוב, כך מסביר בובר, ליהדות מקץ עשרים שנות התנכרות לה'.¹⁰⁸

103. ראו פ' מנדס-פלור, 'הלאומיות שבלב, היבטים פילוסופיים בהומניזם העברי של מרטין בובר', כאן ועכשיו – עיונים בהגותו של מרדכי מרטין בובר, ירושלים 1989, עמ' 60-61.

104. 'בניית השקפת עולם זו', הוא אף מוסיף, 'היא החובה של תעמולה פנימית. לאמיתו של דבר המצטרפים לתנועה בשל תעמולה חיצונית אינם ציונים כלל. הדרך שבה אדם נהיה לציוני אינה דומה לדרך שבה הוא נעשה לשמרן או לליברלי – להיות ציוני הרי זה כמו להיות לאמן או לאדם, לאיש. משום כך על התהליך להיות תולדה של תעמולה פנימית, של טיפוח תרבות יהודית'. ראו: H. Kohn, *Martin Buber Sein Werk und Seine Zeit*, Koehln 1961, p. 27

105. ראו גם, נ' רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, א, תל-אביב 1966 [להלן: רוטנשטרייך, המחשבה היהודית], עמ' 231. 'פרנקל, נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה 1862-1917, תל-אביב 1989 [להלן: פרנקל, נבואה ופוליטיקה], עמ' 20 ואילך.

106. על משמעותו הקונקרטית של רעיון האחדות ראו: מ' הס, 'שאלת הלאומיות האחרונה – מאמר רביעי' (תרגם ש' נאמן), הציונות, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 34-35. כן ראו ש' נאמן, 'פרשנותו של משה הס לחיבורו רומי וירושלים', שם, עמ' 17-18.

107. ראו: מ' הס, 'שאלת הלאומיות האחרונה – מאמר שני', שם, עמ' 28.

108. ראו: בובר, 'מבוא', בתוך: מ' הס, רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים, ירושלים תשמ"ג [להלן: הס, רומי וירושלים], עמ' 21-27. כן ראו: רוטנשטרייך, המחשבה היהודית, א, עמ' 261 ואילך; א' שביד, תולדות ההגות היהודית במאה העשרים, תל-אביב 1990, עמ' 111-114. מ' בובר, בין עם

לכן הזיקה לעם, ההשתייכות והפעילות הלאומית פירושו אינו אלא טיפוח הערכים שנוצרו במהלך קורותיו של העם. משום כך הנאמנות להיסטוריה מטילה על היחיד כבן הקולקטיב הלאומי תעודה שעיקרה שימור וטיפוח יצירותיה וערכיה של האומה. ואכן, כבר הס סבר שלא זו בלבד שטיפוח הערכים מותנה בעצם מהלכה של ההיסטוריה, אלא שהוא גם תפקיד מודע של העם בחינת תעודתו. התחייה הלאומית אינה אפוא פרי הכרח חיצוני, אלא צורך היסטורי פנימי, פרי הנאמנות לערכיה של היהדות. על כן הוא יכול לקבוע: 'אם נתבונן אל תולדות עם ישראל כדי לעמוד על טיב תעודתו, מיד אנו רואים את הקשר הפנימי, הקיים בין הגזע ובין ההיסטוריה של העם'.¹⁰⁹

התחייה הלאומית אינה מתבססת אפוא רק על רגש ההשתייכות הלאומית, הסובייקטיבי מטבעו. עליה להתבסס על ערכים של ציבור יוצר ערכים. ערכים אלה הם למעשה סימני היכר ממשיים של הגוף הקולקטיבי. במקרה היהודי ביטויים הממצה של ערכיו מצוי בכמיהה המשיחית, שאינה אלא האמונה בתיקון העולם.¹¹⁰ היהדות, כמו שעוצבה במסגרת רעיונית-ערכית זו, אינה בגדר דוגמה אמונתית סגורה וחתומה, אלא תהליך פתוח אל העתיד. ואכן, כמו גרץ, הם הטעים שהיהדות אינה ספר חוקים אלא 'כוליות היסטורית, לא ישות סטטית אלא תהליך דינמי' העשוי להיות 'נושא התפתחות מהפכנית גם בעתיד'.¹¹¹ את ההתכוונות הזאת אל העתיד הרבה להדגיש מ' בובר בתיאור התפתחות הגותו של הס. 'בתשובתו' של הס ליהדות - בלשונו של בובר - ובהירתמותו ללאומיות היהודית מצא הוא שלושה הלכי רעיונות: ההכרה בכוח העם, או הגזע, השואף למימושו והזיקה הבלתי אמצעית שבין היחיד ובין העם, הכובשת לפי התאוריות האורגניות את האיני' מתוך נבכיו;¹¹² ההכרה ש'תחיה לאומית אינה אפשרית בלי הבראה סוציאלית', ושדרך הריפוי של היהדות והעם היהודי מותנים ב'אדמה החופשית הרחבה', שלא תוכל להיות אלא אדמת המולדת;¹¹³ ואחרון אחרון, הנוגע לענייננו, הייעוד ההיסטורי של העם היהודי, קרי אידאל שאינו אלא שלטון אלוהים על פני האדמה - רעיון שבובר מרחיבו ומסבירו תוך שהוא קושרו מניה וביה ב'האידיאל המשיחי של היהדות ... וכדי שעם ישראל יוכל למלא את תפקידו בהקמת מלכות שדי, זקוק הוא לאדמה תחת רגליו, לאדמה משלו, לארץ שעליה יכונן חיים עצמאיים, חיים מתאימים לרצון אלהים...'¹¹⁴

לארצו, עיקרי תולדותיו של רעיון, ירושלים ותל-אביב 1984 (מהדורה שנייה. להלן: בובר, בין עם לארצו), עמ' 127.

109. הס, רומי וירושלים, עמ' 201.

110. על הזיקה למשיחיות המסורתית ולמקומה בתפיסתו הכוללת של הס ראו גם: ש' וולקוב, 'על דת ואמונה במחשבתו של משה הס', הציונות, יז (תשנ"ג), עמ' 41-42. כן ראו: פרנקל, נבואה ופוליטיקה, עמ' 42-18.

111. ראו גם: ש' אבינרי, משה הס בין סוציאליזם לציונות, תל-אביב 1986, עמ' 90. וכן רוטנשטרייך, המחשבה היהודית, א, עמ' 265-266.

112. בובר, בין עם לארצו, עמ' 123-127.

113. בובר, שם, עמ' 127.

114. שם, עמ' 128. ראו גם: מ' גרץ, 'המשיחיות החילונית במאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים', משיחיות ואסכטולוגיה (ערך צ' ברס), ירושלים תשמ"ד, עמ' 401-418.

גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי

מבחינות רבות בובר ממשיך מסורת הגותית זו של הס. כך, לדוגמה, הוא מזהה באומה אותו קיבוץ טבעי הקרוי 'עם', אלא שנתוספה לו תודעה. כפועל יוצא מכך, כאמור לעיל, האומה בעלת התודעה אינה חיה רק בתחומו של הטבע אלא גם בגבולותיהם של ההיסטוריה והמוסר. היהדות היא אפוא 'תהליך רוחני' בגבולותיו של העם וההיסטוריה.¹¹⁵ יתר על כן, גם הוא, כמו משה הס, סבור שאחד מייחודיה המגדירים של היהדות ומניה וביה של הנפש היהודית הוא השאיפה לאחדות, 'לאחדות באדם היחיד, לאחדות בחלקי העם, לאחדות העמים, לאחדות המין האנושי וכל היקום, לאחדות אלוהים ועולם'.¹¹⁶ ואם כך בתחום הפסיכולוגי, גם ליצירה היהודית, כשהיא לעצמה, יסודות אופייניים. שלושה הם: האחדות, המעשה והעתיד, דהיינו החתירה לתיקון עולם ברוחו של הרעיון המשיחי, שמקורו במלכות אלוהים. האחדות, המעשה והעתיד אינם מושגים מופשטים אלא 'גופי התורה שעליה עומד יעודה של היהדות בעולם'.¹¹⁷ מתוך אבהגחות זה נובעת גם תביעתו להגשמה, ולהגשמה יהודית דווקא, או כמו שמעיר רוטנשטרייך, 'תוכנה של היהדות וערכה מחייבים להשקיף על הקיום הלאומי עצמו כעל מצע או כעל חומר גרידא להגשמתם של הערכים המוסריים'.¹¹⁸

שלא כז'בוטינסקי, הדתיות (רליגיוזיות) היהודית המיוחדת היא, אליבא דבובר, אחד הביטויים העמוקים והאימננטיים ביותר ל'רוח האומה'.¹¹⁹ היהדות – ביטוייה של הדתיות האופיינית לעם היהודי – היא אפוא ליבת התפיסה הלאומית של בובר. תפיסה זו קיבלה מבע מלא כבר בשלושת הנאומים הראשונים של בובר על היהדות בשנים 1909-1910. בנאומים אלו, וכבר עמדתו על כך במקום אחר,¹²⁰ ניכרות ומתבלטות שאיפות סוציאליסטיות דתיות-אוטופיסטיות מזה, ודחיית הסוציאליזם המרקסיסטי מזה. הסוציאליזם בצורתו המרקסיסטית, אליבא דבובר, אינו אלא צמצומו של הרעיון המשיחי אף שאת מקורו יש לאתר ברעיון העתידי, ומשום כך הוא דוחה אותו.¹²¹ יתר על כן, התרומה שצריכים ועשויים היהודים לתרום לאנושות אינה ביצירה האמנותית לסוגיה, אלא דווקא בתחום הדתי. משום כך אין בובר נרתע מהצבת המשוואה: תחיית היהדות פירושה תחיית הדתיות היהודית.¹²²

115. ראו גם: רוטנשטרייך, המחשבה היהודית, א, עמ' 267 ואילך.

116. בובר, 'היהדות והאנושות (1910)', תעודה ויעוד: מאמרים על ענייני היהדות, עמ' 33.

117. הנ"ל, 'דרך הקודש (1911)', שם, עמ' 90.

118. רוטנשטרייך, המחשבה היהודית, א, עמ' 268.

119. ראו למשל, א' שביד, תולדות ההגות היהודית במאה ה-20, עמ' 111. ראו גם: ש' רצבי, 'אישי מרכז אירופה ב'ברית שלום': אידאולוגיה במבחן המציאות, 1933-1925, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב, תל-אביב 1993, עמ' 278-285.

120. ראו גם: ש' רצבי, 'מצוות ואורתודוקסיה בהגותו של מ"מ בובר', עיונים בתקומת ישראל, 10 (2000), עמ' 646-652.

121. לטענתו של בובר 'הסוציאליזם החדש', קרי זה שיצא מבית מדרשו של מרקס, 'הוא מיעוט דמותו של הרעיון המשיחי ... אם-כך נישא וניזון מאותו הכוח: מרעיון העתידי'. ראו: בובר, 'חידושה של היהדות', תעודה ויעוד: מאמרים על ענייני היהדות, עמ' 50.

122. תפיסה לאומית-דתית זו בולטת ומגובשת במיוחד כבר במאמרו 'חידושה של היהדות' מ-1913. המאמר מכונס עתה בתוך: בובר, 'דתיות יהודית (1913)', תעודה ויעוד: מאמרים על ענייני היהדות, עמ' 70-79.

לאומיות שאלו הם יסודותיה מן ההכרח שתהיה בראש ובראשונה בעלת אופי רליגיוזי ואפילו מיסטי, חודר בשאיפה ל'אחדות' ול'גאולה' כלל-אנושיים. באלה בובר מוצא את סגוליותה של היהדות האותנטית. ברוח זו יכתוב בובר במאמר מאוחר יותר: '... - ימצא עם מן העמים את ישועתו באשר ימצא - עם ישראל לא יגלנה אלא בכוח החי, שבו קשורה היתה לאומיותו מאז ומתמיד ובו נתקיים: לא בדת שלו אלא בדתיות שלו'.¹²³ ציונות רליגיוזית זו מצאה את גילומה גם בסדרת הנאומים השנייה שלו על היהדות, וגם אותה נשא בובר לראשונה בביקוריו בפראג לפני חברי אגודת בר-כוכבא, בין 1913 ל-1915. הנאומים יוחדו בעיקרו של דבר לתיאור השלבים ההיסטוריים השונים בהגשמת המגמות הנ"ל, כפי שנתגלו בהיסטוריה היהודית. היסטוריה זו עיקרה הוא 'בחינת הגשמת אלהים על-ידי מעשה חיקוי שמחקים אותו, כ"imitatio dei" - תפיסה הכרוכה במושג האל המיוחד לדתיות היהודית.¹²⁴ תפיסה זו אינה עשויה מטבעה לקרוא לפעילות לאומית במובן הפוליטי. הנפוץ הוא. סגוליותה בקריאה להכרעה מוסרית-רוחנית, ל'הכרעה שבלב', ובנכונות להתמסר לבנייתה של 'חברה חדשה', המושתתת, כמו שנראה להלן, על התנסות בחוויה פנימית משותפת.¹²⁵ לאמתו של דבר, כבר באספה הפומבית הראשונה של 'אגודת הנשים היהודיות בברלין' ב-1900 השתמש בובר במושגים דומים: כך, למשל, הוא מדבר על 'ציון של הנשמות' (Das Zion der Seelen) ועל ציונות שאין להסתפק בביטוייה החיצונים, באשר על הציוני לחיותה בכל אישיותו.¹²⁶ ואמנם, אם אפשר להצביע על רכיבים חדשים ב'שלושת הנאומים' של בובר, הם מצויים בהדגשת ההיבט הדתי ובטענה שחידוש העם וחידושה של היהדות מכוונים לסייע לאנושות 'המפולגת' במציאת הדרך לגאולתה.¹²⁷ על פי גרסה זו, היהודי יוכל לתרום את חלקו לגאולת האנושות רק על ידי אישור יהדותו, קרי דתיותו הייחודית וחידושה. רק כך, בובר טוען, יעלה בידו לעורר ליצירה מחודשת את שלוש מגמות היסוד הטבועות בטבעו של העם היהודי, שבהן נעוצה תרומתה הייחודית של היהדות לאנושות כולה. משום כך - והדבר בולט בנאומו 'חידושה של היהדות' - הוא מדבר על 'נכונות' ועל 'מתן צורה' להרגשת חיים שתיתן ביטוי מוחשי, או בלשונו ש'תממש' את מגמות היסוד שבאופי היהודי: אחדות, מעשה ועמיד.

הלאומיות היהודית שמדבר עליה בובר וה'הגשמה' (או ה'מימוש') הן אפוא תהליך רוחני-פנימי הכרוך ברוחה של ההבחנה בין 'קולטור' ו'ציביליזציה' ובטיפוחם של 'רחשי-לב' נכונים. התחדשותו של עם ישראל תבוא רק מפנימיותם של היהודים ותוך כדי עיצוב מחודש של עולמם הפנימי. על כן הנס כהן, הביוגרף הראשון של בובר, מאפיין את לאומיותו

123. שם, עמ' 71. ראו גם M. Friedman, *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber*, NY 1990, p. 63

124. ראו: בובר, 'דתיות יהודית', תעודה ויעוד: עם ועולם, עמ' 73.

125. ראו גם: ר' ולטש, 'מבוא', בתוך: בובר, תעודה ויעוד: מאמרים על ענייני היהדות, עמ' 10.

126. ראו: 3-5, pp. 'Das Zion der Juedischen Frau', *Die Welt*, 26 (April 1901), M. Buber.

127. ראו גם: ר' ולטש, 'מבוא', בתוך: בובר, תעודה ויעוד: מאמרים על ענייני היהדות, עמ' 11.

גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי

של בובר כ'לאומיות שלב',¹²⁸ שהרי טיעונו של בובר מושתת על המושג Erlebnismystik, שהמצע הפילוסופי שלו, כמו שהבחינו חוקרים שונים, קיבל את גיבושו הממצה בספר המיסטי דניאל, שפרסם בובר סמוך לנאומיו על היהדות.¹²⁹ במרכזן של גישות אלו הטענה שישנן 'חוויות (התנסויות) פנימיות', והן שונות מההתנסויות החיצוניות, אלה שמקורן בתפיסות החושיות - Erfahrung. כך, לדוגמה, לגרסתו של בובר, התפיסה החושית גותנת תמונה פרגמטית של העולם, ואילו ה־Erlebnis הוא התנסות של התאחדות עם המוחלט. אמנם את מושג 'החוויה הפנימית' שאל בובר מהאפיסטמולוגיה של דילתי (Dilthey) ומפילוסופית החיים (Lebensphilosophie) של גיאורג זימל (Simmel), אולם שלא כמו בתפיסתו של זימל, חוויית האיחוד עם המוחלט אינה משמשת לבובר קטגוריה חברתית אלא קטגוריה מיסטית ואינדיבידואלית.¹³⁰ בסיכומו של דבר, ומציין זאת אברהם שפירא, תפיסתו של בובר את היהדות וזהותו כציוני, 'נגעו זה בזה נגיעות מרפרפות ובלתי מחייבות'.¹³¹ טבעי הוא לכן שגם קשת המושגים שהשתמש בה בובר, כמו ה'מימוש', ה'אחדות' וה'יצירה', סבבו במעגלות עולמו של האינדיבידואל. הוא זוה 'חברה חדשה' שתושפת על הקרבה בין אותם היחידים שלקחו חלק ב־Erlebnis. תחושת שותפות זו מטבעה שאינה מוגבלת בזמן או במקום ואין אלה מגדירים אותה. חרף זאת, לגרסתו, למרות שאלו שחוו את חוויית האיחוד עם המוחלט אינם נזקקים לקשר עם החברה ככזו, ואף אינם יכולים להשיג בחווייתם זה עם זה, ה'התנסות הפנימית' (Erlebnis) מעוררת אותם או מסייעת להם ביצירת חברה מהפכנית חדשה. שכן, החברה שיחתרו אליה תהיה משהחרת מכל נורמות חיצוניות ומכל הגבלות חיצוניות, ותונע רק על ידי הבנה פנימית ואינטואיטיבית שתשרור בין כל חבריה, שהתנסו

128. ראו גם: H. Kohn, *Martin Buber Sein Werk und Seine Zeit*, Koehln 1961, pp. 50-51. על היבטיה השונים של תפיסתו המיסטית־לאומית של בובר ועל שונותה מהפילוסופיה הדיאלוגית של מ' בובר אחרי מלחמת העולם הראשונה, ובייחוד מאז חיבורו 'אני אתה', ראו גם P. M. Flohr, 'The Formation of Martin Buber's Philosophy of I and Thou, From Kulturmystic to Dialogue', Diss., Brandeis University, 1973, pp. 49-107. עברה מהשבתו של בובר תמורה שעיקרה העתקת הדגש מהחוויה הפנימית אל היחס הדיאלוגי 'אני - אתה'. בהקשר זה ראו: א' שפירא, 'מבנים דואליים בהגותו של מ. בובר', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל־אביב, תל־אביב 1983, עמ' 35-50. ראו גם M. Friedman, *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber*, NY 1990, p. 63.
129. על הספר דניאל ומושג ההגשמה או המימוש אצל בובר בשלב זה של הגותו ראו גם: M. Friedman, *Martin Buber - The Life of Dialogue*, Chicago 1955, pp. 34-39.
130. ראו גם: פאול מנדס־פלור, 'בובר בין לאומנות למיסטיקה', עיון, כרך כט חוברות א-ב (טבת-ניסן תש"ם), עמ' 73; הנ"ל, 'הלאומיות שלב היבטים פילוסופיים בהומאניזם העברי של מרטין בובר', כאן ועכשו, עיונים בהגותו של מרדכי מרטין בובר, ירושלים 1989, עמ' 55-72, ובמיוחד עמ' 58-62.
131. ראו: א' שפירא, 'מבנים דואליים בהגותו של מ. בובר', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב, תל־אביב 1983, עמ' 122. מן הראוי לציין שדיונו של אברהם שפירא מתמקד במשמעות היצירתיות והדתיות הבוריאנית, ואילו בדיון כאן ממוקדים הדברים דווקא במעקב מהתרבותי אל הרליגיוזי בחשיבתו של בובר ומקומו של מעקב זה בקרב האינטלקטואלים הצעירים שבהם עסקינו.

ב־*Erlebnismystik*. ואכן, על רקע תשתית זו, הרואה בדתיות היהודית את לְבָה של התחייה היהודית, נוכל להבין מדוע אם לימים מצא בובר צד של אמת במשנתו הפוליטית של הרצל, הוא מצאו דווקא בהקשרים אלה. הוא ציין שיש להעריך את ספרו של הרצל אלטנוילנד באשר גם בו 'נכנס משהו, המעיד על יחסו העמוק יותר של הרצל ליהדות'. הדברים אמורים בראש ובראשונה בתובנה המסתמנת, לדעתו של בובר, אף אצל הרצל, שציון הגאוגרפית אינה 'ציון באמת אלא אם מגשימה היא את הטעם הנבואי שמילא לפניו את השם, כלומר אם מְבַנֶה החדש מושתת על אהבת הבריות'.¹³²

בתפיסה זו יש לראות את המסד לקריאת התיגר של בובר על תפיסת הממלכתיות הבין־גוריונית בשנים הסמוכות להקמת המדינה. עקרון הממלכתיות של בין־גוריון העניק למסגרת המדינית מקום מרכזי ואולי אף בלעדי, ונראה לבובר שבוזה הוא נותן ביטוי להתבוללות קולקטיבית ומשקף אבדן ייחוד וייעוד יהודיים. כך, באחת השיחות שנתקיימו ביניהם הכריז בובר קטגורית 'שלא די לנו לחיות' שכן, כמו היחיד היודע שצריך לחיות לא סתם אלא 'לשם', כך גם הקבוצה או העם. בובר מסכים, ברוח תפיסתו האורגנית־התפתחותית, שאין הדברים אמורים רק בעם היהודי, וכוחם יפה לכל קיבוץ קולקטיבי, באשר הוא, אלא שאין לו סמכות לדבר בשמם של קיבוצים אחרים. 'מכל מקום', הוא מוסיף, 'לגבי ישראל אני שולל זאת [חיי קבוצה או עם לשם החיים עצמם]'.¹³³ באותה השיחה הוא גם קשר אמונה זו בתפיסתו הציונית והבחין בין שתי תורות ציוניות. האחת די לה בקיום האומה לשם האומה, הארץ לשם הארץ והשפה לשם השפה. ואילו האחרת, העמוקה והרחבה יותר, טוענת שעל העם מוטל הייעוד להגשים את מורשת רוחה של היהדות, כמוכן, כמו שבובר פירשה. להלן אתייחס אליה בקצרה.¹³⁴

בדברים אלו, שנאמרו בשנות החמישים של המאה העשרים, נשמע הד לדברים שנשא בובר ב־1929 בכינוס תמיכה בברית־שלום בעקבות מאורעות הכותל. עם ישראל, הבהיר אז בובר, החזיק 'מעמד שלא על פי הכללים שניתנו בהיסטוריה', רק מכיוון שהיה 'נושא אורגני של ייעוד, והוא נושאו ... לא בהכרתו וברצונו, כי אם בעצם הוויתו'. יתר על כן, הוא הטעים שאין הוא 'חבריו', אנשי ברית־שלום מן הסתם, רואים באמונה בייעוד 'נחמת שווא של ההמונים, שבאה לפייסנו עם מציאות פיזורנו, אלא דבר שעצם קיומנו תלוי בו'. ואם לא די בכך הוא הוסיף ואמר: 'דעה זו יסוד מוסד היא בדבר זה, שאנו קוראים לו בשם ציונות'.¹³⁵ כבר בנקודה זו נפתח לנו פתח להבחנה שלימים יעשה בובר בין היות 'ליברל' ובין היות 'ציוני'. לגרסתו, מרגע שהרצל נתפס לאידאה הציונית, אין הוא יכול עוד להיות

132. בובר, בין עם לארצו, עמ' 150, 151.

133. מ' בובר, 'דברים בפגישה השניה (י"ח תשרי תש"ו)', תקוה לשעה זו: סוגיות מענייני הרוח והמציאות (ערך א' שפירא), תל־אביב 1992 [להלן: בובר, תקוה לשעה זו], עמ' 33.

134. שם, עמ' 34.

135. בובר, 'הבית הלאומי ומדיניות לאומית בארץ ישראל' (מתוך דברים שנאמרו בברלין באוקטובר 1929),

תעודה ויעוד: עם ועולם, עמ' 308.

גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי

ליברל ככל שהדברים אמורים לתחום ההתייחסות היהודי. טעמו של דבר, מסביר בובר, הוא שהציונות אינה אידאולוגיה שעניינה קידוש המציאות, אלא רצון לשנות מעיקרם את התנאים של חיי העם, ובאופן כזה שעל-ידי השינוי תבקע מהותו הקדמונית של העם את קליפת התנוונותו. ואילו הליברליזם הוא השאיפה לספק 'לכוחות הנמצאים את הפעולה האפשרית בתנאי-החיים הנתונים'.¹³⁶

בובר רצה לראות בציונות תנועת רנסנס של העם היהודי או ביטוי ל'הומניזם עברי', ובשום פנים ואופן לא תנועה פוליטית, קל וחומר לא תנועה שמטרתה הסופית מדינת הלאום, מטרה ששלל לחלוטין.¹³⁷ כאחד-העם, גם הוא זיהה בציונות בראש ובראשונה תנועת רנסנס יהודית, הבאה לפתור את 'צרת היהדות'. יתר על כן, כשם שההומניזם, דהיינו שיבה לאידאלים שעיצבה התרבות הקלסית כדרך להתחדשותו של ההווה, היה תוכנו של הרנסנס האירופי, כך תוכנו של הרנסנס היהודי הוא ה'הומניזם העברי'.¹³⁸ ההומניזם, כמו שנגלה ופעל באירופה, הושתת על שתי הנחות יסוד. האחת היא שהאדם אינו בחינת מין זואולוגי אלא 'עצם בפני עצמו, ישות בפני עצמה, אבל כזה הנהו אך ורק כשהוא באמת אדם, כלומר, אם מגשים בהווייתו את היסוד המיוחד הזה, שאין למצאו בשום מקום אחר בעולם';¹³⁹ האחרת היא שכאשר היחיד או החברה ניצבים בפני סכנת אבדנו של היסוד האנושי, יש באפשרותם לפנות 'לעזרה לתקופה, ששם נמצא היה היסוד בצורה טהורה וחזקה, אף כי נאלץ היה להילחם פעמים אין ספור נגד הבלתי-אנושי'.¹⁴⁰ ודוק. פנייה זו אל העבר אינה שיבה כפשוטה ויש בה גם משום חידושו של אידאל העבר. ככלות הכול, היא נעשית מתוך נסיבות ואידאלים ילידי ההווה, ואלה מצטרפים בדרך אורגנית אל אידאל העבר ומוסיפים לו קווים אידאיים חדשים. שני היבטים אלו הם-הם העושים את אידאל האדם הנכסף של העבר לגורם שיש בו כדי לענות על השאלות והאתגרים שמציב ההווה.¹⁴¹

כפועל יוצא מתפיסה זו זיהה בובר את ייחודו של העם היהודי דווקא בזיקה להיבט הדתי. לטענתו של בובר, עיון במקורות הספרותיים שנשמר בהם אידאל האדם הנכסף, היהודי, מלמד שעם ישראל אינו ככל העמים מכיוון ש'הוא העם היחיד בעולם, שמראשיתו הוא לאום וציבור דתי כאחד'.¹⁴² הוא גרס שברית סיני, שבה לראשונה הופיעו שבטי ישראל כעם, 'יש לה דמות של ברית משותפת עם אלוהי 'ישראל''. כללם של דברים: הווייתו הלאומית של עם ישראל עוצבה והוגדרה באמצעות 'הברית' בין העם ובין אלוהיו, הדרוש והמצווה, והיא

136. ראו בובר, 'אילו היה הרצל עוד בחיים' (1940), תקוה לשעה זו, עמ' 204.

137. ראו גם: א' סימון, קו התחום, עמ' 1-14; ש' רצבי, 'המדינה היהודית בהגותו הפוליטית של מ' בובר (1942-1965)', בתוך: א' שפירא (עורכת), עצמאות – 50 השנים הראשונות, ירושלים, 1998, עמ' 195-216.

138. בובר, 'הומאניות עברית', תעודה ויעוד: עם ועולם, עמ' 124.

139. שם, עמ' 125.

140. שם, עמ' 126.

141. שם, עמ' 125-126.

142. שם, עמ' 130.

שמגדירה את הציבור היהודי והופכת אותו לעם. על בסיסן של תובנות אלו, ברוח תפיסת ההומניזם כשיבה אל היסוד הקדמון, יקבע בובר קטגורית: רק אחדות מיוחדת זו של 'לאום וציבור דתי בישראל, היא שקיימה אותו בגלות... מי שמנתק קשר זה מנתק את חיי ישראל'.¹⁴³ זאת ועוד: בובר גרס שלא רק ייחודו של עם ישראל, גם תוכנה המיוחד של הברית מצא את ביטויו במקרא בהתחייבותו של העם להיעשות 'עם אלוהים'. פירושה של התחייבות זו אינה אלא הטרתה של 'מלכות השמים' על ידי ארגון חיי ציבור ועם שיאוחה בהם הקרע בין המוסר לפוליטיקה, כך שכל תחומיה של ההוויה הארצית יוכפפו לאותן קטגוריות נצחיות של אמת ושקר, צדק ועוול. ואם לא די בכך הרי שמבחינה פנומנולוגית, הנבואה, בלבה ובתוכנה, שוללת את מידורם הרציונלי של החיים לתחומים-תחומים: התחום הדתי, תחום החולין וכיוצא בזה – מידור המאפיין יותר מכול את המודרניות. 'ההומניות המדברת היום כמו בכל הזמנים מתוך המקרא', בובר טוען, 'היא אחדותה של ההוויה האנושית מתחת לחופת התורה האלוהית האחת, התורה שמבדילה בין אמת לשקר, בין צדק לעוול, כשם שמאמר הבורא "יהי אור" מבדיל בין אור לחושך'.¹⁴⁴ את זאת שאף בובר להוכיח במחקריו במקרא.

תוכנה של הציונות הוא חידושה של 'ההומניות העברית', דהיינו גיבוש מחודש של אתוס פוליטי שיאחה את הקרע בין מוסר לפוליטיקה. כתנועה פוליטית פירושה של הציונות הוא אפוא מאמץ לממש את המשימה שלשמה נבחר העם היהודי: כינונה של חברה שתבטלנה בה המחיצות בין מוסר הפרט למוסר החברה. לעומת זאת, בתפיסה המעמידה את הציונות ואת הגשמתה על המדינה ועל הקיום הלאומי כשהוא לעצמו, תפיסה ששיאה הוא רעיון הממלכתיות של בן-גוריון, זיהה בובר התבוללות קולקטיבית מסוכנת מזו שעוררה האמנציפציה. וכך יסכם בובר: 'מעמיד אני את ההומניות העברית כנגד אותה מין לאומיות יהודית, שבעיניה ישראל הוא ככל הגויים ואין לו תפקיד אחר אלא להתקיים ולעמוד על שלו'.¹⁴⁵ המדינה אינה אלא המצע שעליו צריך עם ישראל לממש את ההומניזם העברי כאומה. ואילו עיקרה של הציונות הוא שיבה לאידאל האנושי הנכסף שעיצבה תורת הנביאים ועיקרה הוא: הדרישה הלא מתפשרת שהאדם הנברא על ידי אלוהים יעשה אדם באמת, ולא על ידי מימושם של הקודש ושל המוסר במסגרות מתוחמות וגדרות ונבדלות זו מזו, אלא בעיצוב חייו החברתיים והפוליטיים של העם, כך שהם יטוו את התכנית של סדר חיי האנושות עתידה. וכך יסכם בובר: 'ישראל נבחר, כדי להיעשות מה שנקרא עם אלהים'.¹⁴⁶ לא יצויר אפוא רעיון ה'הומניזם העברי' בלי ההנחה שיש דבר העומד כנגד הוויית העם, יש הכרע קדום של מה שהוא אמת וצדק'.¹⁴⁷

נראה אפוא שלדעתו של בובר אם לרנסנס היהודי יש משמעות וצידוק, אלה מצויים אך

143. שם, שם.

144. שם, עמ' 128.

145. שם, עמ' 129.

146. שם, עמ' 131.

147. שם, עמ' 129.

גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי

ורק בזיקה לכינונה של חברה שמדריכיה הם הצדק והאמת, ואלה קודמים לקיומם של היחיד, החברה והעם. האל שבחר בעם ישראל הוא האל שברא את העולם ואת האדם. לפיכך הוא ריבון העולם, ועל תולדותיו של עם ישראל להיות מעין הדרכת האנושות אל גאולה במלכות השמים.¹⁴⁸ שלא כמו בהיסטוריוגרפיה המערבית, מנקודת הראות המקראית ההיסטוריה אינה היסטוריה של הישגים מדיניים וכוחניים. היא היסטוריה של הדרך למימושה של 'מלכות שמים'. מבחנה של תפיסה תאו־פוליטית מעין זו, כמבחנה של כל שיטת מוסר פוליטית, הוא יישומה, או למצער שאלת האפשרות ליישמה. נראה שאין אפשרות ליישם שיטה כזו, שביסודה הדרישה להגשים ערכים מוחלטים, ולו בשל הסיבה הפשוטה שלא פעם עלינו לפשר פשרה בין ערכים יריבים או בין נקודות ראות שונות. בובר היה ער לבעייתיות זו ובהקשר הזה טבע כלל שמאוחר יותר יכנה חברו ותלמידו ארנסט סימון בשם 'עקרון קו התיחום'. ביסודו של עיקרון זה ההכרה שאין ביכולתו של האדם לממש את הצדק המוחלט, ושדווקא בהכרעות הקשורות לציבור ולעם 'אנוסים' או מדי בפעם לקבל על עצמנו עשיית עוול למען קיום הציבור'. אפילו במקרים אלו, בובר קובע, 'העיקר הוא בכל שעה של הכרעה להכיר במאמץ האחריות העליונה, בכוח מצפוננו, כמה דרוש לשם קיומו של הציבור, ולקבל עלינו את זה ולא יותר מזה'.¹⁴⁹

בובר היטיב להבין שצו הפעולה המוסרי אינו חד־משמעי, ופעמים אף מן ההכרח שיהיה כזה. דהיינו גם אם האמת אחת היא ואבסולוטית, כשם שהצדק הוא אחד ואבסולוטי, מנקודת המבט האנושית, אין האמת בבחינת נוסחה, אתית אקדמית, והדברים נכונים בעיקר כאשר ענייננו בהתנהגותם הקונקרטיים של היחיד, הציבור או העם. האמת היא בראש ובראשונה תשובה חד־פעמית לסיטואציה קונקרטית שנקלע אליה האדם. לפיכך אין לדבר על האמת כעל מטבע קיימת. קל וחומר שאין לנסחה ניסוחים תבוניים. לא הרי האמת שהתגשמה בסיטואציה האחת כהרי האמת שהתגשמה באחרת. ואם לא די בכך, מכיוון שהאמת כפופה לנסיבות משתנות ולנקודות הראות השונות של הנוטלים חלק בסיטואציה ההיסטורית, מן ההכרח הוא שביטוייה המעשיים יהיו פלורליסטיים. ברם, בכל התמורות נשאר הצו הקטגורי, זה שיש בו כדי להדריך במימושם של הצדק והאמת, 'קו התיחום' בין מיעוט הרוע שאנחנו מוכרחים לעשותו ובין הרוע שניתן וחובה להימנע ממנו, כדי לנסות לחיות את החיים הרצויים.¹⁵⁰

על בסיס זה יש להבין את יחסו המסויג של בובר אל המדינה. כל זמן שהאדם הוא כמות שהוא, הסכים בובר, לא תתקיים חירות מוחלטת, וכל אותו הזמן תתקיים המדינה, כלומר תהיה כפייה. אך, הוא הוסיף, העיקר הוא: 'אף לא קורטוב אחד של מדינה יתר על ההכרח, ולא קורטוב פחות חירות מן המידה המותרת'.¹⁵¹ המושכלות הנובעות מתפיסה זו ברורות

148. ראו גם: 'י' בלוך, יהודים ויהדות, ירושלים ובאר־שבע 1998, עמ' 168.

149. בובר, 'הומאניות יהודית', תעודה ויעוד: מאמרים על ענייני היהדות, עמ' 128.

150. ראו: סימון, קו התיחום, עמ' 6.

151. ראו בובר, נתיבות באוטופיה, תל־אביב תש"ז, עמ' 97.

מאליהן, חברה ועם שחובתם היא הגשמת 'ההומיניזם העברי', אל להם להיכנע לאגואיזם הקדוש' שביטוי הפוליטי הוא 'מה שמועיל לעמי הוא אמת וצודק'. לפיכך המדינה ואף הארץ גופא אינן אלא כלים, ובמסגרתן יש לבצע את מעשה ההטרמה. ביטוי ממצה לתובנות אלו אפשר למצוא בספרו של בובר בין עם לארצו. לדבריו, השם 'ציון' לגווניו השונים כולל בתוכו את 'כל שפעת הצירופים הכרוכים בשם זה'.¹⁵² הבולט שבהם הוא 'ציון', המסמל את בחירתו של ישראל ואת שליחותו כאשר הן כרוכות בארץ-ישראל. ציון היא אמנם הארץ המובטחת, אך רק כאות לברית. וכך בובר מבהיר: מכיוון שציון קשורה קשר בל יינתק לברית, ארץ-ישראל מעולם לא היתה ולא תהיה סתם קניין. ארץ-ישראל היא בגדר משימה שנטל עליו עם ישראל, דהיינו: לעשותה למה שהאלוהים רצה שתיעשה - 'לארץ קדושה'.¹⁵³ ייחודה של הציונות הוא אפוא באוניברסליזם הטמון בתודעת שייכותו של העם היהודי למין האנושי, מכאן, ובבחירה בשליחות האנושית הייחודית שהוטלה עליה כמבשרת את איתויו של הקרע בין המוסר לפוליטיקה ובין הקודש לחול, מכאן.

לראשונה הפעיל בובר הלכה למעשה את 'עקרון קו התיחום' אגב התמודדותו עם הצעותיו של ז'בוטינסקי, אלה שנדרו לעיל, כבר בנאומו בפני הקונגרס הציוני ה"ב בקרלסבאד ב-1921, בהתייחסו לשאלת המדינה, הלאומיות והשימוש בכוח.¹⁵⁴ לא היה לבובר ספק שכל מדינה מושתתת על כוח או, בלשונו, על 'תוקף השלטון'. תוקף זה כשלעצמו, הטעים בובר, אינו רע. אך יש להבחין, לדעתו, בין תוקף החורג מגדרו בשאיפה לכבוש עולם ומלואו ובין התוקף הפנימי והלגיטימי שהוא מהנחות היסוד ההכרחיות לחיי כל פרט וציבור. הקריטריון לאבחנה בין שני סוגי התוקף או הכוח, לדעת בובר, הוא היחס לזולת, אם של הפרט ואם של הקולקטיב הלאומי. 'האדם האמיתי עומד על קיומו כלפי העולם, אבל הוא עומד גם על קיום העולם כלפי עצמו. דבר זה דורש מדי פעם בפעם התחמת זכות עצמו לגבי זכותם של האחרים, התחמה שאין לקבוע לה כללים שכוחם יפה לעולמים; הצבת גבולות המתאמת נעשית בסוד מעשה האחריות של השעה'. וכלל זה, מוסיף בובר: 'עומד בעינו הן לגבי העמדה האישית של היחיד והן לגבי עמדתו הלאומית'.¹⁵⁵ לאחר קביעת עיקרון זה של התחמה, או הצבת גבול, בובר מבהיר את שימושו של כלל זה בהקשר הרחב של מאבקים לאומיים בין תנועות לאומיות, עמים ומדינות. בהקשר זה בובר מבחין בין טיפוסים שונים של לאומיות, תוך שהוא תובע שבמאבקה למען צרכים לאומיים צודקים לא תיגרר הציונות אחרי ביטויי הלאומיות האגוצנטרית. ביטויי לאומיות מעין זו, בובר מטעים, עשויים לפגוע במטרותיה האמיתיות של הציונות, כתנועת רנסנס של העם היהודי, דהיינו בחידושה של רוח

152. בובר, בין עם לארצו, עמ' 9.

153. שם, עמ' 12.

154. ראו: בובר, 'להכרת הרעיון הלאומי', תעודה ויעוד: עם ועולם, עמ' 196-207. מאמר זה נכתב אמנם בשנת 1949, אך כמו שמעיד בובר עצמו, בכתיבת חלקו הראשון השתמש בסטנוגרמה של נאום בקונגרס הציוני. המאמר התפרסם גם באנתולוגיה של מ' בובר, ארץ לשני עמים, עמ' 52-59.

155. בובר, 'להכרת הרעיון הלאומי', תעודה ויעוד: עם ועולם, עמ' 197.

גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי

היהדות. אין לו ספק שהציונות אכן תוכל לשמור על עצמה מפני התדרדרות ללאומיות אגוצנטרית, אך רק אם תפעיל את עקרון קו התיחום. ובהקשר זה הבהיר בובר בלשון חד-משמעית את גבולותיה של הלאומיות:

אמת המידה הקובעת את התווית קו-הגבול, אין הלאומיות יכולה להפיקה מקרבה; אין להעלותה אלא מתוך הכרת האחריות העל-לאומית של האומה [הדגשה במקור] מי שהאומה היא בשבילו עצמות עליונה, מציאות עליונה, מרות עליונה, מי שאינו רואה למעלה משפעת העמים הכבירה אבטוריטה מפורשת או עלומת שם, אשר גם הקיבוצים האנושיים גם היחידים חייבים ליתן דין וחשבון בדומיית הווייתם, חזקה עליו שאפילו ירצה להתוות את קו-הגבול, לא ימצא ידיו ורגליו.¹⁵⁶

שלא כז'בוטינסקי, בובר גרס שלא זו בלבד שהלאומיות אינה מכלול קני המידה להגדרת האמצעים והאינטרסים של העם. נהפוך הוא. הסכנה הרובצת לפתחו של כל לאום היא בהפיכתה של הלאומיות לערך עליון שממנו נגזרים הערכים והצרכים האחרים. ברוח זו נוכל לקבוע בלשון של ודאי שהבחנתו של בובר בין לאומיות צודקת ללאומיות לא צודקת אינה אלא הבחנה בין לאומיות הכופפת עצמה לערכים ולקני מידה מוסריים ודתיים 'מתוך הכרת האחריות העל-לאומית של האומה' ובין לאומיות הרואה בעצמה חזות הכול.

סיכום

עמדותיהם של בובר ושל ז'בוטינסקי כלפי הסכסוך היהודי-ערבי הן יותר מכול ביטוי מובהק גם לתפיסותיהם בשאלת הלאומיות וגם ליחסם ליהדות ולמקומה בתפיסת עולמם הציונית. מן המפורסמות הוא שבין הראשונים שהכירו בבעיה הערבית ועמדו על משקלה המכריע היו בובר וז'בוטינסקי. אמנם גם חוגים ותנועות אחרות עסקו רבות בשאלה הערבית, אך עד מאורעות תרפ"ט הם נטו להמעיט בחשיבותה ובמשקלה של השאלה הערבית ומיעטו לעסוק בה בדיונים ציבוריים. כאשר היא בכל זאת נדונה, היא הוצגה כעניין חולף או כתוצאה ממניפולציה של יסודות פורקי עול בציבור הערבי וכהתנגדות דתית. נראים הדברים שבובר, בשל רגישותו הדתית-מוסרית ובשל עקרון קו התיחום שאחז בו, חש בבעיה הערבית בראשיתה. ואילו ז'בוטינסקי, בשל רגישותו להופעותיה השונות של הלאומיות, עמד אף הוא במהרה על מציאותה של הלאומיות הערבית.

אחת מהנחות היסוד של תורת 'קיר הברזל' של ז'בוטינסקי היתה לאמתו של דבר ההכרה בכך שגם אם אין שחר לרעיון בדבר פעילות כלל ערבית בתור גורם אחד ביחסים הבין-לאומיים,¹⁵⁷ הרי שלאומיות ערבית טריטוריאלית, ובכלל זה פלשתינאית, אפשרית

156. שם, עמ' 200.

157. ז'בוטינסקי, 'האיסלאם', כתבים: בדרך למדינה, עמ' 213.

ביותר.¹⁵⁸ על בסיס הנחה זו נהיר לו ש'על הסכם מרצון בינינו לבין ערביי ארץ-ישראל אי-אפשר לחלום. לא עתה וגם לא בעתיד הנראה באופק'.¹⁵⁹ ז'בוטינסקי סבר בפשטות ש'כל אומת ילידים, מתורבתת או נחשלת, רואה בארצה את "ביתה הלאומי", בו היא רוצה להשאיר לעולמים בעל-הבית היחידי; ואומה כזאת לא תסכים מרצון לא רק לבעל-בתים חדשים, אלא אף לשותפים לבעלות זו'.¹⁶⁰ לפיכך, בניגוד לכל הרואים בשיתוף פעולה או בהסכמה עם התנועה הלאומית הפלשתינאית דבר אפשרי ב'תמורה' כלשהי מצד הציונות,¹⁶¹ טען ז'בוטינסקי שאין ביכולתה של הציונות להבטיח 'תמורה' לא לערבים הארצי-ישראליים ולא לערבים שמחוץ לארץ-ישראל. מכאן אפשר לדעתו להסיק רק מסקנה אחת: 'הסכם מרצון הוא נמנע. ועל כן יכולים אלה אשר הסכם עם הערבים הוא להם תנאי בל יעבור של הציונות, לאמור לעצמם כבר היום, שאמנם אין להשיג תנאי זה והכרח הוא לוותר על הציונות'.¹⁶² הווה אומר, חותם ז'בוטינסקי את טיעונו, ההתיישבות הציונית יכולה להתפתח רק 'בחסותו של כוח שאיננו תלוי באוכלוסיה המקומית, מאחורי קיר ברזל שלא יהא בכוחה של האוכלוסיה המקומית לפרץ אותו'.¹⁶³ עם זאת, אין פירושה של תורת 'קיר הברזל' שחרב תשלט לנצח ביחסים שבין יהודים לערבים. נהפוך הוא. ז'בוטינסקי סבר שאין הסכם מרצון אפשרי, אך הוא יהיה אפשרי רק לאחר שהערבים יוותרו על שאיפתם לפרוץ את קיר הברזל. ז'בוטינסקי מסכם את מאמרו: 'הדרך היחידה להשגת הסכם בעתיד, הוא הסתלקות מוחלטת מכל נסיונות ההסכם בהווה'.¹⁶⁴ נהיר הוא שההנחה שעליה מושתתת עמדתו של ז'בוטינסקי, השוללת כל הסכם או הבנה אפשריים בדרך של הידברות, היא תפיסת הלאומיות כערך עליון – הערך שממנו נגזרים המטרות והאמצעים של הלאום. ומכאן, כל קבוצה אתנית שהגיעה לדרגת ייחוד ומודעות מסוימת, כלומר כל לאום, שואף להיבדל באמצעות טריטוריה משלו וכינונה של מדינה שבה הוא יהיה הריבון. שונים לחלוטין הם פני הדברים בהגותו של בובר. הוא נטה להדגיש דווקא את הגורמים ההיסטוריים והתרבותיים-דתיים כגורמים המגדירים לאום. בהתאם לכך הוא ראה בציונות לא תנועה פוליטית שמטרתה פתרון 'צרת היהודים', בדרך של השגת רוב יהודי, כצעד לקראת הקמתה של מדינה לאומית; בעיניו הציונות היתה תנועת רנסנס יהודית.¹⁶⁵ לפיכך לא היה לו ספק שבדרך של שיתוף פעולה

158. ראו: 'י' שביט, 'יחסה של התנועה הרוויזיוניסטית לתנועה הלאומית הערבית', בתוך: הציונות והשאלה הערבית, קובץ מאמרים בעקבות הרצאות, ירושלים 1979, עמ' 71-87.
159. ראו: ז'בוטינסקי, 'על קיר הברזל (הערבים ואנחנו)', בדרך למדינה, עמ' 253. וכן גורני, השאלה הערבית והבעיה היהודית, עמ' 228-230.
160. ז'בוטינסקי, 'על קיר הברזל (הערבים ואנחנו)', בדרך למדינה, בעמ' 254-255. ראו גם: שפירא, חרב היונה, עמ' 217-221.
161. ז'בוטינסקי, שם, עמ' 255-258.
162. שם, שם.
163. שם, עמ' 259.
164. שם, עמ' 260.
165. דיון מקיף בעמדה זו ראו: ש' רצבי, 'המדינה היהודית בהגותו הפוליטית של מ' בובר (1942-1965)', בתוך: א' שפירא (עורכת), עצמאות, 50 השנים הראשונות, ירושלים 1998, עמ' 195-216.

גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי

והפעלת עקרון קו התיחום, שקנה המידה שלו לא נגזר מהלאומיות אלא מאחריות מוסרית ודתית על-לאומית, אפשר להגיע להסכמה ולשיתוף פעולה.

חילוקי הדעות העקרוניים בין בובר לז'בוטינסקי בשאלת פתרונו של הסכסוך היהודי-ערבי, מקורם אפוא דווקא בדיאגנוזה הוזה של שניהם, דהיינו תפיסת הסכסוך כסכסוך לאומי.¹⁶⁶ ז'בוטינסקי ראה בסכסוך זה סכסוך לאומי שאינו ניתן לפתרון בדרך של משא ומתן, הידברות והבנה, שכן בלאומיות ראה הוא ערך עליון המגדיר גם את האינטרסים של הלאום וגם את האמצעים להשגתם. על מצע זה אין בכוחו של ערך מוסרי, דתי או אחר לרסן את התביעות הלאומיות, המקבלות ערך מוחלט. לפיכך, רק מאבק צבאי, ויתור וכניעה עשויים להכריע את מערכת היחסים שבין שני לאומים הנאבקים על אותה חלקת ארץ. לא כן מ' בובר. הוא ראה בתנועה הלאומית, באשר היא, תנועה החותרת לסיפוקם של הצרכים הבסיסיים הדרושים לקיומו של העם, ובתנועה הלאומית היהודית, קרי בציונות, ראה בראש ובראשונה תנועת רנסנס יהודית שמטרתה היא חידושה של היהדות, ותו לא. לפיכך נטה בובר להאמין שאפשר לרסן את תביעותיו של הלאום בעזרת ערכים מוסריים ודתיים על-לאומיים, ובכוחם של ערכים אלה לפתוח פתח הן להסכמה בין-אישית הן להסכמה בין-לאומית. את עמדתו זו הבהיר בובר עוד בשנת 1920, בטרם עמדו הכול על אופיו הלאומי של הסכסוך היהודי-ערבי. ברוח הבחנתו בין לאומיות צודקת ללאומיות כוזבת, טען בובר שהסיכוי היחיד למנוע עימות בין הלאומיות היהודית לזו הערבית הוא רק אם תשכיל הציונות 'להביא לשכבות המדוכאות שבעממי אסיה את בשורת השחרור, נגאל אותם מהכפייתיות של הלאומנות הכוזבת, שואפת הכוח והתוקפנית'. והצלחה זו תוכל הציונות להשיג רק אם היא עצמה תציל את נפשה 'מציפורני הלאומיות הכוזבת'.¹⁶⁷

בהקשרים אלו יש להבין גם את יחסם השונה של ז'בוטינסקי ושל בובר לשאלת חלקן ומעמדו של המוסר במאבקים לאומיים. ז'בוטינסקי מעולם לא התעלם מההיבט המוסרי הכרוך במאבק לאומי, ובאשר לסכסוך היהודי-ערבי, לא היה לו ספק בצדקתה העקרונית של הציונות כפתרון לאומי ראוי.¹⁶⁸ ובתשובה לטענות הערבים בדבר נישולם ודחיקתם מהארץ, טען ז'בוטינסקי שהציונות, כתביעה של אומה חסרת מולדת מול עם ערבי משופע בקרקעות, היא מיסודה תביעה מוסרית וצודקת יותר מאשר התביעה הערבית בארץ-ישראל.¹⁶⁹ אך אם העם הערבי מתנגד, ולו גם מאותו הטעם שז'בוטינסקי היטיב להבינו ולהעריכו, דהיינו שכלל קבוצה אתנית, גם הוא חותר להבטחת קיומו בעזרת הטריטוריה, יש להכריחו לכך. ואשר לביעה המוסרית הכרוכה בשימוש בכוח, ז'בוטינסקי פוסק: 'אמת קדושה שלמען הגשמתה הכרחי שימוש בכוח אינה פוסקת מלהיות אמת קדושה. על כך מבוססת עמדתנו

166. ראו גם: שפירא, חרב היונה, עמ' 219-220.

167. בובר, 'בשעה מאוחרת', ארץ לשני עמים, עמ' 51.

168. ראו: בילסקי בן-חור, כל יחיד הוא מלך, עמ' 222-226.

169. ראו: ז'בוטינסקי, 'המוסר של "קיר הברזל"', בדרך למדינה, עמ' 263-265. סיכום ממצה ראו: נדבה,

'הציונות והמוסר', בין חזון לחזון, עמ' 91; ראו גם: שפירא, חרב היונה, עמ' 164-165.

כלפי ההתנגדות הערבית.¹⁷⁰ הנחותיה הסמויות של טענה זו הן אלה: (א) התביעה הלאומית היא בבחינת 'תביעה של אמת קדושה'. ככלות הכול, הלאומיות בהגותו נתפסת כערך עליון ולפיכך היא היחידה העשויה להגדיר בחשבון אחרון את מוסריותם הן של האמצעים והן של המטרות; (ב) המטרה היא הקובעת והמקדשת את האמצעים. ואכן כבר במאמר מוקדם יחסית הבהיר ז'בוטינסקי עמדה זו בדרך חד-משמעית:

אסור להסכים לכלל הישועי הידוע, כי כל האמצעים יפים להשגת המטרה; ואף-על-פי-כן יש לזכור, כי כל דברים גדולים לא יתגשמו אלא על-ידי אמצעים שפעולתם חזקה, ואמצעים כאלה יש להם בהכרח גם צד לא-נעים... וכל שכן שאת אמצעיו ושיטותיו של אדם לוחם יש לְמוד מבחינה מוסרית אך ורק לפי התועלת הממשית והנוק הממשי, ולעולם אין לבסס את הערכתם על איזו בררנות אסתטית מופשטת לגמרי, מצד אנשים הולכי בטל. זכות מלאה ללוחם אמיתי להתעלם בבוז מבררנות זאת. בטרם יקבע לעצמו מטרה הוא ירבה ויאריך לחשוב, ינתנה וישקלנה מכל; אך מאחר שבחר בה בחירה סופית, לא תהיה בליבו של לוחם אמיתי אלא שאיפה אחת ויחידה: הצלחה, – ורק שיטה אחת ויחידה: ויהי מה.¹⁷¹

למותר לציין שהנחות אלו ממש הן שעמדו בסתירה ל'הומניזם המקראי' של בובר, שעל פיו הלאומיות אינה ערך עליון, קל וחומר קדושה. יתר על כן, שלא כבובר, שטען שבמישור הפוליטי חייבים לעתים לנקוט אמצעים לא אתיים,¹⁷² גרס בובר שדווקא האמצעים הם הקובעים את צידוקה של המטרה, ואילו אמצעים שאינם קדושים סופם שישחיתו את המטרה. כך, לדוגמה, בניגוד ברור לדברי ז'בוטינסקי, שצוטטו לעיל, יכתוב בובר:

במציאות ההיסטורית אדם לא מציב לעצמו מטרה צודקת, בורר לעצמו דרך ששעת חסד מזמנת לפניו... ובפוסעו באותה דרך הוא מגיע למטרה היעודה. אם המטרה אליה יש להגיע צריכה להיות זהה למטרה שהוצבה בראשונה, אזי טבע הדרך חייב להיות תואם למטרה. דרך לא נכונה, כלומר דרך הסותרת את המטרה סופה שתוביל למטרה לא נכונה.¹⁷³

בובר לא היה נאיבי. הוא ידע היטב שבמציאות אי-אפשר לממש ערכים מוסריים-דתיים בשלמותם. לדעתו, יש להועיד להם תפקיד של מכשיר המאיר את הסיטואציה הנוכחית ומצביע על הדרך שכיוונה ומגמתה ייקבעו בעזרת עקרון קו התיחום, קרי על בסיס אחריות על-לאומית, מכאן, ותוך כדי דיאלוג עם האחר, שזכותו מגבילה את זכותי, מכאן. משום כך

170. ראו: ז'בוטינסקי, 'המוסר של "קיר הברזל"', בדרך למדינה, עמ' 266.

171. ז'בוטינסקי, 'דוקטור הרצל', כתבים: כתבים ציוניים ראשונים, עמ' 88.

172. ראו: מ' ובר, הפוליטיקה בתורת מקצוע, ירושלים ותל-אביב תשכ"ב, עמ' 82.

173. בובר, 'אימתי?' (יולי 1932), ארץ לשני עמים, עמ' 97.

גזע, לאום ויהדות בהגותם הלאומית של מ"מ בובר וזאב ז'בוטינסקי

לטענתו של בובר השאלה הערבית היא בעיקרו של דבר 'שאלה יהודית',¹⁷⁴ שכן היא אבן הבוחן לדרכה של הציונות. לשיטתו, הלאומיות, כאמור לעיל, אינה יכולה לשמש קנה המידה שממנו נגזר 'קו התיחום', ועל כן עליו להיגזר רק מאותה אחריות מוסרית-דתית הניצבת מעל לאינטרסים פרטיים של יחידים ולאומים. וכך, ברוח ההומניזם העברי, שאינו מכיר במידורם של הממד הפוליטי והממד המוסרי-הדתי, הבהיר בובר בדרך חד-משמעית את התנגדותו לפוליטיקה השגורה הרואה בהישרדותה של הקבוצה הלאומית מטרה ראויה ומספיקה מבחינה מוסרית. חובה על הפוליטיקה הנכונה, קרי זו המקבלת את עקרון ההומניזם העברי, לפעול ברוח עקרון קו התיחום, שדורש 'שלא נפרש את דרישת הרצון לעוצמה כדרישת החיים; שלא נוציא מן הכלל באופן עקרוני תחום מסוים, אשר אין כוחו של הצו האלוהי יפה, ואם השעה תכריח אותנו לפעול נגד הצו נרגיש את זה כצרה וייסורים וכקורבן מכאיב ביותר'.¹⁷⁵ על בסיס הנחות אלו האמין בובר, שלא כז'בוטינסקי, שעל הציונות לכונן תוך כדי דיאלוג ושיתוף פעולה עם ערביי ארץ-ישראל משטר מדיני שיהיה בו כדי להציע אלטרנטיבה מוסרית למדינת הלאום.

174. ראו: סימון, קו התיחום, עמ' 14; ראו גם פ' מנדס-פלור, 'מבוא', בתוך: מ' בובר, ארץ לשני עמים, עמ' 31-26.

175. בובר, 'הומאניות יהודית', תעודה ויעוד: מאמרים על ענייני היהדות, עמ' 124.